Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1907_12_1-2

# BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. v. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XII. BAND, 1. u. 2. HEFT:


# DER MENSCHENSOHN.

## JESU SELBSTZEUGNIS FÜR SEINE MESSIANISCHE WÜRDE.

EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON


DR THEOL. **FRITZ TILLMANN,**
REPETENT AM COLLEGIUM ALBERTINUM IN BONN.



Printed in Germany



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1907.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

# BIBLISCHE STUDIEN.

ZWÖLFTER BAND.

# BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr J. v. Belser in Tübingen, Prof. Dr M. FAULHABER in Strassburg i. E., Prof. Dr W. FELL in Münster i. W., Prof. Dr J. FELTEN in Bonn, Prof. Dr G. HOBERG in Freiburg i. Br., Prof. Dr N. PETERS in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

## ZWÖLFTER BAND.

**FREIBURG IM BREISGAU.**
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1907.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

# Inhalt

## des zwölften Bandes.


Seite

Erstes und zweites Heft: Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr theol. Fritz Tillmann . . . . . 1

Drittes Heft: Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine historisch-exegetische Untersuchung von Peter Vogt S. J. . . . . 183

Viertes Heft: Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von Dr Johann Hejcl . . . . . 305

Fünftes Heft: Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von Aloys Fuchs . . . . . 403

# BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. v. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

## ZWÖLFTER BAND.

ERSTES UND ZWEITES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1907.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

# DER MENSCHENSOHN.

## JESU SELBSTZEUGNIS FÜR SEINE MESSIANISCHE WÜRDE.

EINE BIBLISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

VON

Dr theol. **FRITZ TILLMANN,**

REPETENT AM COLLEGIUM ALBERTINUM IN BONN.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1907.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

*Friburgi Brisgoviae,* die 12 Ianuarii 1907.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

# Vorwort.

Biblisch-theologische Arbeiten sind verhältnismäßig seltene Erscheinungen geblieben, trotz des Aufschwungs, welchen die katholische Bibelforschung seit der Enzyklika „Providentissimus Deus“ genommen hat. Vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit einer Frage, welche auf das innigste mit dem Selbstbewußtsein Jesu zusammenhängt: Hier liegt Recht wie Schwierigkeit der gestellten Aufgabe. Seit der Studie, welche Trenkle im Jahre 1888 veröffentlicht hat, ist der Lieblingsname des Herrn nicht mehr monographisch vom katholischen Standpunkte aus behandelt worden. Möchte meine Arbeit nicht allzu weit hinter den zu stellenden Anforderungen zurückgeblieben sein. Gäbe sie Anregung zu gesteigertem Interesse und vermehrter Arbeit für die so lockenden Fragen der biblischen Theologie, so würde ich glauben, unserer Wissenschaft wie unserer Kirche einen Dienst geleistet zu haben.

Der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der rheinischen Hochschule, welche mich auf Grund dieser Untersuchung zum Dr theol. promoviert hat, sage ich auch an dieser Stelle herzlichsten Dank.

Bonn, Weihnachten 1906.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Vorwort . . . . . v

Einleitung . . . . . 1—8

Erstes Kapitel: Zur Geschichte des Problems . . 9—60

§ 1. Der Name „der Menschensohn“ in der Patristik und in der katholischen Exegese . . . 9—27

§ 2. Der Name „der Menschensohn“ in der nichtkatholischen Exegese.

1. Menschensohn gleich „Ich“ . . . 28—30
2. Menschensohn bedeutet Mensch im emphatisch niederen Sinne . . . . . 30—32
3. Menschensohn bedeutet Mensch im emphatisch hohen Sinne, Idealmensch . . . 32—38
4. Messianische Deutungen . . . 38—51
5. Der Name Menschensohn: ungeschichtlich im Munde Jesu . . . . . 51—52
6. Lösungsversuche des Problems durch Rückführung der Selbstbezeichnung auf das Aramäische 53—60

Zweites Kapitel: Die sprachliche Untersuchung und die alttestamentliche Wurzel der Selbstbezeichnung Jesu . 60—83

Drittes Kapitel: Der Menschensohn bei Daniel und in den Apokryphen . . . . . 83—106

Viertes Kapitel: Der Menschensohn im Neuen Testament 107—147

a) Statistisches . . . . . 107—112

b) Die Menschensohnstellen . . . . 112—147

1. Wesen, Rechte und Beruf des Menschensohnes . . . . . 119—139
2. Der leidende und der verherrlichte Menschensohn . . . . . 139—147

Fünftes Kapitel: Die messianischen Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums und Jesus . . . . 147—169

Sechstes Kapitel: Wie erklärt sich das Fehlen des Namens „der Menschensohn“ in der außerevangelischen Literatur des Neuen Testamentes? . . . . . 169—176

Stellenverzeichnis . . . . . 177—179

Namenverzeichnis . . . . . 179—181

# Einleitung.

Die Frage, in welchem Sinne und aus welchem Grunde der Heiland sich „der Menschensohn“ genannt habe, gehört zu den verwickeltsten, ja verfahrensten Fragen der neutestamentlichen Theologie [1]. „Die Unsicherheit und Armut unseres geschichtlichen Wissens von dieser Persönlichkeit lagert sich an keinem andern Punkte als an diesem so drückend auf Geist und Gemüt. Nicht allein, daß die Ergebnisse des einen Forschers vielfach in aufhebendem Widerspruch stehen mit denen der andern, jeder neue Versuch, diese Rätselfrage zu lösen, ruft neue Rätselfragen ins Leben, um deren Lösung wir noch vergeblich uns mühen.“ [2]

Wer einmal den Versuch unternimmt, die fast unübersehbar gewordene Literatur, welche das vergangene Jahrhundert in unserer Frage gezeitigt hat, durchzuarbeiten, von Schleiermacher angefangen bis auf J. Wellhausen, der sich schließlich auch zu dem Gewaltstreich entschließt, das Wort im Munde Jesu als ungeschichtlich zu bezeichnen, kann sich der Überzeugung nicht verschließen, daß eine befriedigende Lösung des Problems, trotzdem der Kreis der möglichen Erklärungen durchlaufen zu sein scheint, noch nicht gewonnen ist.

---

[1] Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie I, Freiburg 1897, 246.

[2] Holsten, Die Bedeutung der Ausdrucksform ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bewußtsein Jesu: ZwTh XXXIV (1891) 1.

Und doch wird kaum ein anderes Wort der Evangelien uns einen so tiefen Blick in Jesu innerste Seele, in die geheimnisvollen Tiefen seines Selbstbewußtseins tun lassen wie dieses. Der Menschensohn, das ist der Name, der ihm allein eignet. Wohl lehnt er den Namen „Davidssohn“ nicht völlig ab, wohl spricht er von sich als dem „Gottessohn“, aber sein Lieblingsname, den er immer wieder gebraucht im Einzelgespräch wie in der Stunde der Entscheidung vor dem Hohen Rate, in der derselbe sein Todesurteil mitbegründet, ist „der Menschensohn“. Der Grund für die Wahl dieses terminus kann nur der sein, daß Jesus in ihm am besten das ausgedrückt fand, was er über seine Persönlichkeit zu sagen hatte: das Eigentümliche seines Wesens, das Charakteristische seines Auftretens und seines Berufs.

Die Schwierigkeiten, welche der Beantwortung der Frage nach dem Sinn und nach dem oder den Gründen für die Wahl dieser Selbstbezeichnung entgegenstehen, sind groß. In welchen Zusammenhängen der evangelischen Überlieferung steht der Gebrauch derselben fest? Die Evangelisten weichen oft voneinander ab; wo der eine sich der Formel bedient, bietet der andere das Personalpronomen. Dadurch ist allerdings erwiesen, daß sie Jesu Wort als Selbstbezeichnung fassen, nicht es von einer andern, von ihm unterschiedenen Persönlichkeit verstehen. Aber ist es nicht denkbar, daß sie den Ausdruck zuweilen und unter dem Eindruck der Herrlichkeit des Auferstandenen da einsetzen, wo er nach dem Verständnis, das sie von ihm haben, besonders geeignet erscheint? Haben darum die Stellen, an denen die Tradition bei den Synoptikern schwankt, nicht mehr ihren vollen Wert für die Deutung unseres Namens? War letzterer ein Rätselwort, das Jesus in beabsichtigter Dunkelheit seinen Zuhörern entgegenhielt, oder war der Sinn desselben allgemein verständlich? Und wenn dieser Sinn nur der messianische ist und sein kann, wie kommt es, daß erst in Cäsarea Philippi das Messiasbekenntnis der Jünger erfolgt,

und daß Jesus dies als göttliche Gnadenwirkung preisen kann, wenn er doch schon vorher von sich als dem Menschensohne gesprochen hat?[1] Oder sind alle Stellen, welche den Namen enthalten und vor diesem so entscheidenden Ereignis liegen — setzt hier doch die Verbindung des filius hominis mit den Leidensaussagen ein —, zeitlich hinter dasselbe einzuordnen? Hat Jesus überhaupt den Namen gebraucht, oder ist er ein späterer Einschub der an Daniel anknüpfenden christlichen Apokalyptik? Ja, nötigt schließlich nicht die Häufung der Schwierigkeiten zu diesem allerdings verzweifelten Ausweg? Ist der Name für den aramäisch redenden Heiland sprachlich überhaupt möglich? Und wie ist es zu erklären, daß derselbe mit Jesus aus der neutestamentlichen Literatur ausscheidet, wie kommt es, daß die Väter, selbst wenn sie die Beziehung auf Daniel erkannten, wie z. B. Epiphanius[2] und Eusebius[3], die Formel nie als Messiasnamen, sondern stets als Bezeichnung der wahren Menschennatur Jesu gefaßt haben?

Leider hat sich die katholische Exegese nur wenig mit diesen Fragen beschäftigt. Und doch bietet gerade die katholische Auffassung der heiligen Schriften Alten wie Neuen Bundes als eines einheitlichen Offenbarungsorganismus den günstigen, weil natürlichen, durch die Eigenart der biblischen Literatur selbst geschaffenen Boden für eine befriedigende Behandlung der Probleme. Denn die Kirche garantiert dem katholischen Exegeten die Sicherheit seines grundsätzlichen Standpunktes und stellt ihn so in gewissem Sinne über vermeintliche Ergebnisse der Forschung, welche oft genug unter dem Drucke der Meinung des Tages und der herrschenden Weltanschauung auf und nieder gehen[4]. Wenn die wahrhaft großartige Mühe und der bewundernswerte

---

[1] Nach Jo 1, 51 nennt sich Jesus schon bei der Berufung des Nathanael den Menschensohn.

[2] Adv. haer. 57 (Migne, S. gr. XLI 1008).

[3] Hist. eccl. 1, 2 (Laemmer 21). [4] BZ I (1903) 7.

Scharfsinn, den die nichtkatholische Wissenschaft für die Lösung des Menschensohnproblems aufgewandt hat, nahezu kein einhelliges Resultat erzielt haben, dann liegt wohl die Erwägung nahe, daß der Grund des Mißerfolgs nicht in der Unzulänglichkeit der aufgewandten Arbeit, sondern in der Unhaltbarkeit des Standpunktes, von dem aus man die Untersuchung unternimmt, gefunden werden muß. Geht man mit dem Dogma einer rein menschlichen Entwicklung Jesu an die Behandlung der Fragen, welche wie die unsere so tief in das Selbstbewußtsein Jesu hineingreifen, so wird man aus den Evangelien, man mag sie noch so sehr zurechtstutzen, ein einheitliches Bild der Persönlichkeit Jesu nie gewinnen können. Es ist methodisch und logisch nicht zulässig, a priori selbst die Möglichkeit des Transzendentalen zu leugnen. Behandlung und Umstellung des Textes, für die im Grunde nicht die aus der Natur der Sache sich ergebenden textkritischen Grundsätze, sondern das subjektive Kriterium persönlichster Auffassung Christi und der Evangelien maßgebend werden, sind die unausbleibliche Folge[1]. Dieser Gefahr ist die Behandlung biblisch-theologischer Fragen, wenn sie vom katholischen Standpunkte aus unternommen wird, nicht ausgesetzt. Auch der katholische Theologe wird die wirklichen Ergebnisse einer gesunden Textkritik gebührend und pflichtgemäß würdigen; allein wie er in den heiligen Schriften das inspirierte Gotteswort an die fern der Heimat pilgernde Menschheit sieht, so weiß er auch, daß die Überlieferung der Textgestalt die Jahrhunderte hindurch nicht völlig aus dem Rahmen der göttlichen Vorsehung herausfallen kann. Damit ist er aber gegen die Überschätzung subjektiver Einfälle, denen sich dann der Text anzupassen hat, gesichert[2].

[1] Als Probe lese man Useners Aufsatz: Geburt und Kindheit Christi: ZntW IV (1903) 1—21. (Aus Encyclopaedia biblica III 3340 ff.)

[2] Ich verweise noch für den Standpunkt des katholischen Theologen gegenüber der Kritik auf die schönen Ausführungen bei Höpfl, Die höhere Bibelkritik[2], Paderborn 1905, 135—152.

Was die in unserer Untersuchung anzuwendende Methode betrifft, so wird von vornherein der Aberglaube abzuweisen sein, als könne die rein sprachliche Sezierung, sei es des aramäischen bar našа, sei es des griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den tiefen Inhalt dieser Selbstbezeichnung Jesu erschließen. So wenig wie es dem Seziermesser des bewährtesten Chirurgen gelingt, die geistige Seele im menschlichen Organismus zu fassen, ebensowenig wird die sprachliche Auseinanderlegung unseres Ausdrucks eine erschöpfende Darstellung seines Gehaltes geben können. Indessen verkennen wir keineswegs die Vorteile, welche die Rückführung der Worte Jesu auf ihre aramäische Urgestalt, wie sie durch A. Meyer[1] begonnen und durch G. Dalman[2] in vorzüglicher Weise weitergeführt wurde, für die Erkenntnis der Bedeutung derselben ausmacht. Allein es kann niemand erwarten, daß wir auf Grund sprachlicher Untersuchungen, die weder vollständig noch von berufenen Fachmännern anerkannt sind, eine solche Verstümmelung des Textes der Evangelien billigen, wie sie für die Menschensohnbezeichnung durch Lietzmann und Wellhausen versucht wurde[3].

Wir werden diejenige Methode wählen, welche in der Gesamtauffassung der alt- wie neutestamentlichen Offenbarung als eines im Verhältnis von Blüte und Frucht zueinander stehenden Gotteswerkes, in der Erfüllung des alttestamentlichen Gotteswortes durch den menschgewordenen Logos (vgl. Mt 5, 17; 11, 3 ff. Lk 24, 26 27), den Schlüssel zum Verständnis eines Ausdruckes sieht, welcher, wie der in Frage stehende, so offenkundig als in der alttestamentlichen Offen-

---

[1] Jesu Muttersprache, Freiburg 1896.

[2] Die Worte Jesu I, Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig 1898

[3] Schon Schmiedel goß reichlich Wasser in den Wein; vgl. PrM II (1898) 307. Ich stimme Dalman bei, wenn er a. a. O. 7 dagegen bemerkt: „Zu fordern ist nur, daß die hier zu leistende Arbeit nicht von Dilettanten, sondern von Fachmännern getan werde, und zu beklagen, daß deren so verschwindend wenige sind, welche von jüdischer Literatur und Sprache gründliche und umfassende Kenntnis besitzen."

barung wurzelnd erwiesen ist. Diese Auffassung der heiligen Schriften hat für die Bestimmung des Sinnes der Menschensohnbezeichnung um so größere Berechtigung, weil sie sich mit der Anschauung, die Jesus selber hat, deckt. Für ihn ist das Alte Testament eine große Weissagung, deren Erfüllung er selber ist[1]. Vgl. z. B. Lk 4, 21: heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren. Das πληρῶσαι, welches den Inhalt seines Lebens ausmacht, ist nicht zu verstehen von einem legi satisfacere, welches Jesus damit übt, „daß er als Lehrer die Gebote recht verstehen und ausüben lehrt, und als Täter selbst nach ihnen lebt“[2]. Wie hätte er sonst sein Leiden und Sterben gerade auf Grund der Schrift seinen Jüngern durch das ständige δεῖ παθεῖν verständlich machen können? (Mk 8, 31 u. ö.)

Bietet uns so die an Jesu Verhalten orientierte Auffassung der Heiligen Schrift den Weg zum Inhalte der Selbstbezeichnung, so werden wir die Gründe für die Wahl derselben in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen und in den Gedanken und Anschauungen der Umgebung, in der Jesus lebte und wirken wollte, zu suchen haben[3].

Aus dieser unserer Auffassung der biblischen Literatur ergibt sich unsere Stellung zu den Evangelien. Auch sie bilden einen organischen Teil des Offenbarungsganzen und sind dementsprechend zu werten. Wir werden daher in der Behandlung der Menschensohnfrage das vierte Evangelium nicht durch einen scharfen Schnitt von den synoptischen Evangelien trennen. Zwar springt der Unterschied, wenn

---

[1] Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, Nördlingen 1887, 91 ff 197.

[2] Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, Bonn 1895, 4.

[3] Im Gegensatz zu Bartmann, Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904, 71, glaube ich, daß sich für das Verständnis und die Interpretation der Evangelisten sehr wohl etwas aus der zeitgeschichtlichen apokryphen Literatur gewinnen ließe. So „bunt und unkonkret“ die Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu auch in Bezug auf die Messiasfrage waren, so dürfen wir sie dennoch nicht unbeachtet lassen, ebensowenig wie Jesus dies getan hat.

man will auch der Gegensatz der Darstellung und Höhenlage des Adlers unter den Evangelisten zu der der andern sofort ins Auge. Damit ist aber noch nicht ein wesentlicher Unterschied in der Auffassung und Wertung der Person Jesu, wie er der neueren protestantischen Forschung als Axiom feststeht, gegeben. Derselbe wäre erst durch zwingende Gründe, nicht durch Vergewaltigung des Textes, sei es der Synoptiker sei es des hl. Johannes, zu erhärten. Wir stimmen Schmiedel[1] bei, wenn er in einer Abhandlung über Mt 11, 27 schreibt: „gerade Verteidiger des Evangeliums (nach Johannes), d. h. Vertreter seiner Echtheit und Glaubwürdigkeit, gefallen sich darin, das gegenseitige Sichkennen Gottes und Christi lediglich auf liebendes Versenken des Geistes in das Wesen des andern zurückzuführen, wie es, nur in minder vollkommenerem Grade, auch einem Menschen möglich wäre. Vor dieser Deutung sollte ein Schriftsteller doch bewahrt sein, bei dem Jesus ist, bevor Abraham ins Leben trat. Man vergleicht den vierten Evangelisten so gern dem Adler, der ihm in der christlichen Kunst beigegeben wird. Dann sollte man ihm aber nicht so kläglich die Flügel stutzen.“ [2]

Ob aber der Versuch Schmiedels, die synoptische Auffassung dadurch zu entwerten, daß er an der angeführten Matthäusstelle eine Variante einsetzt, die von den Textkritikern von Fach nach seinem eigenen Ausdruck so geringschätzig beurteilt wird, eine andere Bezeichnung verdient? Durch eine solche Beweisführung kann das einheitliche Bild, welches wir von der Person Jesu aus dem Tetraevangelium gewinnen, nicht gestört werden. Es erscheint darum als eine voreilige Konzession, wenn einer der neuesten Bearbeiter der Menschensohnfrage katholischer Richtung[3] in seiner frei-

[1] Die „johanneische“ Stelle bei Matthäus und Lukas und das Messiasbewußtsein Jesu: PrM IV (1900) 1—22.

[2] Schmiedel a. a. O. 5.

[3] Rose, Études sur les évangiles, Paris 1902.

lich wenig in die Tiefe gehenden Behandlung unseres Problems das vierte Evangelium einfach ausscheidet. Hierzu ist um so weniger Veranlassung, als auch die protestantische Forschung mit seltener Einmütigkeit einen wesentlichen Unterschied in dem Gebrauch des Namens „der Menschensohn“ bei den Synoptikern und bei Johannes nicht findet[1].

[1] So jetzt wieder Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903, 347 (²1905, 346): „Wir finden ihn (den Ausdruck: der Menschensohn) in allen vier Evangelien häufig und in durchaus gleichartiger Weise gebraucht.“

Erstes Kapitel.

# Zur Geschichte des Problems.

## § 1. Der Name „der Menschensohn" in der Patristik und in der katholischen Exegese.

Die Deutung, welche unser Terminus in der patristischen Theologie erfahren hat, geht aus von der griechischen Form desselben ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Damit war der Inhalt bestimmt: Derjenige, welcher sich so nennt, gehört auf irgend eine Weise der Menschheit an, ist selber Mensch. Das bedeutete aber für jeden, der mit dem Geheimnis der Menschwerdung nicht vertraut war, zunächst nur dies: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist ein Mensch im gewöhnlichen Sinne, ein von einem Menschen Erzeugter, ἐξ ἀνθρωπίνου σπέρματος Weish 7, 1 [1]. Die Erklärung, welche die Selbstbezeichnung des Herrn ausnahmslos gefunden hat, beweist dies zur Genüge.

In der ältesten außerkanonischen christlichen Literatur finden sich nur vereinzelt Spuren, welche eine Bekanntschaft des betreffenden Schriftstellers mit unserem Ausdruck verraten. Der erste Klemensbrief hat keine Veranlassung, von demselben Gebrauch zu machen, er bietet auch nicht den korrespondierenden Terminus: filius Dei. Das Interesse des Verfassers ist eben völlig durch den Zweck des Briefes auf die Beilegung der korinthischen Wirren gerichtet. So fehlt auch jede Anspielung auf die Parusie des Herrn. Wenn auch die in unserem Briefe angeführten Worte Jesu [2] (so 13, 2; vgl. Lk 6, 36—38; Mt 6, 12—15; 7, 1 2 12) nicht wörtlich in unsern kanonischen

[1] Bei Justin heißt es in diesem Sinne öfters: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, so im Dial. c. Tryph. c. 48 49 (Otto II 156 158) u. ö.

[2] Bei Funk, Opera patrum apostolicorum I, Tubingae 1887, 76 f.

Evangelien sich finden, so entbehrt doch die Behauptung Lietzmanns[1], es habe nichts Unwahrscheinliches, daß der Verfasser eine Redesammlung benutzt habe, in welcher der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht vorkomme, aller und jeder Begründung. Man sollte es in diesen Fällen mit der Feststellung der Tatsachen bewendet sein lassen.

Anders liegen die Dinge im Barnabasbriefe. Der Verfasser desselben, der den Namen Menschensohn ablehnt und eine Erläuterung für notwendig erachtet, rechnet augenscheinlich mit der Möglichkeit, daß derselbe einseitig und ausschließlich in dem oben angegebenen Sinne verstanden werden könne. Kap. 12, 8 wird Josua ben Nave als Typus Jesu eingeführt[2], einmal des Namens wegen, dann, weil Moses ihm den Befehl gegeben hat, die Worte aufzuschreiben: ὅτι ἐκκόψει ἐκ ῥιζῶν τὸν οἶκον πάντα τοῦ Ἀμαλὴκ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Dann heißt es: ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς[3]. Der Gegensatz Menschensohn = Gottessohn liegt hier auf der Hand; υἱὸς ἀνθρώπου ist veranlaßt durch das vorausgehende υἱὸς Ναυή[4]. Der zweite Grund für die typische Bedeutung Josuas wird in der Weissagung über Amalek gefunden, die er aufschreiben soll. Wenn aber in der Weissagung der υἱὸς τοῦ θεοῦ als Titel erscheint, dann notwendig auch in dem Antitypus. Mit derselben Notwendigkeit muß das antithetisch gebrauchte υἱὸς ἀνθρώπου ebenfalls als Titel gefaßt werden. Dem Verfasser des Barnabasbriefes kommt es sichtlich darauf an, klarzustellen, daß Jesus mehr ist als ein bloßer Mensch, daß er Gottessohn ist ἐν σαρκὶ φανε-

[1] Der Menschensohn, Freiburg 1896, 57.

[2] Auch bei Justin ist Josua als Typus Jesu sehr beliebt, so Dial. c. Tryph. c. 90 91 113 131 132 u. ö.

[3] Bei Funk, Opera patr. apost. I 40.

[4] Lietzmann meint (a. a. O. 58): υἱὸς ἀνθρώπου wählte der Verfasser statt des einfachen ἄνθρωπος als passendere Parallele zu υἱὸς Ναυή und υἱὸς θεοῦ aus rein formellen Gründen. Abgesehen davon, daß die Wahl des so ungebräuchlichen und ungriechischen υἱὸς ἀνθρώπου unerklärt bleibt, ist diese Behauptung eine sehr bequeme Art, mit einer unbequemen Stelle fertig zu werden.

ρωθείς. Demselben Zweck dient die sofort sich anschließende Erörterung über die Davidssohnschaft Christi. Weil David den Irrtum der Sünder, welche behaupten, der Messias sei sein, des David, Sohn, gefürchtet habe, darum habe er selbst prophezeit: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Zu meiner Rechten throne du, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache (Ps 109, 1). Nachdem er noch Is 45, 1 herangezogen hat, schließt er: „Sieh, wie David ihn Herrn nennt und Sohn nicht nennt." Damit ist der Sinn, welchen das υἱὸς ἀνθρώπου für den Verfasser des Barnabasbriefes hat, festgestellt: es bezeichnet die menschliche Seite in Christo. Die Behauptung, der Verfasser unseres Briefes habe diesen Titel des Herrn nicht gekannt, hat Lietzmann zurückgenommen. Daß von einer Polemik gegen diese Bezeichnung in dieser Stelle keine Spur zu finden sei, ist allein durch die Heranziehung des Davidssohnes, die sonst durch nichts begründet ist, widerlegt [1].

Der Hirt des Hermas wie die Didache enthalten unsern Terminus nicht, obwohl die eschatologischen Partien in diesen Schriften den Gebrauch der Selbstbezeichnung Jesu, der gerade in diesen Zusammenhängen so oft sich findet, hätten nahe legen können. Auf die Kombinationen einzugehen, die Lietzmann auch hier anknüpft, hat keinen Zweck. Die Bekanntschaft mit dem Ausdruck, welche der Verfasser des Barnabasbriefes verrät, wiegt das Fehlen desselben in andern gleichzeitigen Schriftstücken auf. Dies gilt namentlich von der Didache, in der allein in dem ohnehin knappen, paränetischen Schlußkapitel der Name erwartet werden könnte. Zudem ist dieses Kapitel 16 in so auffallender Weise von Mt 24 abhängig, daß, wenn einmal das argumentum e silentio Beweiskraft

[1] Lietzmann a. a. O. 58. Man sehe die Polemik Schmiedels gegen Lietzmann: PrM II (1898) 202. Dagegen Lietzmann in: Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Predigerverein 1898, 1—14. Schmiedel: PrM IV (1900) 333—351. Lietzmann meint jetzt: „Freilich folgt aus dieser Barnabasstelle auch keineswegs, daß der Verfasser die Formel als Bezeichnung Jesu gekannt haben müsse" (S. 8). Uns scheint dies doch der Fall zu sein.

haben soll, es viel eher für die Kenntnis des Verfassers um die Selbstbezeichnung Jesu sprechen dürfte. Wenn nun Lietzmann[1], besonders gestützt auf die Zwölfapostellehre, den Schluß wagt, „daß mit den kanonischen Evangelien zugleich auch der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts der römischen Gemeinde unbekannt war", so läßt sich aus andern Quellen der Gegenbeweis liefern.

Es handelt sich hier um Marcion und sein Evangelium. Wohl will Lietzmann gerade aus diesem, das den Terminus sicher kennt[2], seine Behauptung erhärten, die Formel trete historisch nachweisbar zuerst in der kleinasiatischen Vorlage Marcions[3] auf. Indessen beruht die Darstellung Lietzmanns auf durchaus morscher Unterlage. Es ist eben lediglich seine Voraussetzung, daß dem Marcion bei der Anfertigung seines Evangeliums eine kleinasiatische Vorlage gedient habe. Nach den gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen Zahns[4], die Lietzmann freilich völlig ignoriert' sollte es doch feststehen, daß es sich bei Marcion nicht um einen Bibeltext handelt, den er am Pontus oder sonst irgendwo in Kleinasien vorfand, sondern um den in der katholischen Kirche oder in der römischen Gemeinde gebräuchlichen. Darf dies als ausgemacht gelten — ich kann hier natürlich nur auf die Arbeiten Zahns verweisen — und fällt seine römische Wirksamkeit in die Jahre 130—160[5], dann ist Lietzmanns

[1] Der Menschensohn 59. S. 80 heißt es etwas bescheidener: „Auch in Rom scheint man sie im Beginne des zweiten Jahrhunderts nicht gekannt zu haben."

[2] Nach der Rekonstruktion des Evangeliums Marcions durch Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 2, Erlangen 1892, 455 ff) bietet dasselbe die Formel in Übereinstimmung mit dem kanonischen Lukas an folgenden Stellen: 5, 24; 6, 5 22; 7, 34; 9, 22 44 56; 12, 8 10 40; 17, 26 30; 18, 8; 19, 10; 21, 27; 22, 22 (?) 69; 24, 7.

[3] Der Menschensohn 61 f 95.

[4] A. a. O. I 2, 585—718; II 2, 409—529.

[5] Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 251. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, Leipzig 1897, 297 ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 341 ff.

Behauptung erledigt und der positive Nachweis erbracht, daß das Evangelium der römischen Gemeinde in dieser Zeit unsere Formel enthalten hat. Es kommt jedoch noch ein anderer Umstand hinzu. Marcion hat sicher den Terminus nicht anders verstanden wie sein Gegner Tertullian. Im Anschluß an Lk 5, 15—26 führt letzterer den Beweis für die wahre menschliche Natur in Christus[1]. Die ganze Argumentation wäre aber hinfällig gewesen, wenn entweder die marcionitische Bibel die Formel nicht enthalten, oder, wenn Marcion sie nicht in dem für ein griechisches Ohr allein möglichen Sinne verstanden hätte. Es wird aber niemand dem scharfen und feinen Logiker Tertullian zutrauen, daß er an einem so wichtigen Punkte mit hölzernen Waffen gekämpft habe, d. h. mit Prämissen, die eben von Marcion bestritten wurden. Daraus ergibt sich, daß auch Marcion den Ausdruck als Andeutung der physischen Geburt faßte und von dem ursprünglichen messianischen Sinn desselben keine Kunde mehr hatte[2]. Es folgt daraus aber ferner, daß unsere Formel mit dem Marcion vorliegenden Evangelientext so fest und unlöslich verbunden

---

[1] Adv. Marc. l. 4, c. 10 (Öhler II 178 ff): De filio hominis duplex est nostra praescriptio, neque mentiri posse Christum, ut se filium hominis pronuntiaret, si non vere erat, neque filium hominis constitui, qui non sit natus ex homine, vel patre vel matre, atque ita discutiendum cuius hominis filius accipi debeat, patris an matris. Si ex Deo patre est, utique non est ex homine; si non et ex homine, superest, ut ex homine sit matre; si ex homine, iam apparet, quia ex virgine. Cui enim homo pater non datur, nec vir matri eius deputabitur: porro, cui vir non deputabitur, virgo est. Ceterum duo iam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit mater. Habebit enim virum, ut virgo non sit, et habendo virum duos patres faciet, Deum et hominem, ei qui et Dei et hominis esset filius. . . . Si haec ita distinguuntur, id est si ex matre filius est hominis, quia ex patre non est, ex matre autem virgine, quia non ex patre homine, hic erit Christus Esaiae, quem concepturam virginem praedicat. . . . Quod si et auctoritas divina et rerum natura et communis sapientia non admittunt insaniam haereticam, occasio est et hic interpellandi quam brevissime de substantia corporis adversus phantasmata Marcionis. Si natus ex homine est, ut filius hominis, corpus ex corpore est.

[2] Gegen Lietzmann a. a. O. 62.

war, daß er eine Ausmerzung derselben nicht gewagt hat, trotzdem der Mensch Jesus ebensowenig in sein System paßte wie der Messias. Es ist das nur eine von den Inkonsequenzen, an denen jede Häresie krankt[1].

Auch Ignatius von Antiochien kennt den Terminus[2]. Ähnlich wie im Barnabasbriefe wird derselbe von ihm gebraucht in der Zusammenstellung mit dem υἱὸς θεοῦ. Indes ist die Verwendung des Ausdruckes eine so gelegentliche und zufällige, daß sich nicht viel darüber sagen läßt. Das Einzige, was mit Sicherheit gesagt werden kann, ergibt sich aus der Gegenüberstellung: er bezeichnet die menschliche Natur in Christo, wie die göttliche durch den υἱὸς θεοῦ bezeichnet wird.

Im Anschluß an die apostolischen Väter soll Justin etwas eingehender gewürdigt werden. Nicht bloß, daß er auf jene zeitlich unmittelbar folgt, er zeigt durch die Verwendung der Formel, daß die römische Kirche, in deren Mitte er schrieb, in ihren ἀπομνημονεύματα um 150 dieselbe gelesen hat. Ja, wir dürfen ruhig diese Zeit um einige Jahrzehnte heraufrücken, war doch die Gemeinde von Rom nicht erst seit gestern im Besitze ihrer Evangelien, die in ihrem gottesdienstlichen Leben eine so bedeutende Stellung einnahmen[3].

In der ersten Apologie macht Justin von der Selbstbezeichnung Jesu keinen unmittelbaren Gebrauch. Wohl zitiert er Dn 7, 13[4], allein der Schwerpunkt der Stelle liegt für ihn nicht auf dem Ausdruck quasi filius hominis, sondern auf der hier geweissagten Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit.

[1] Ich erachte es für überflüssig, näher auf die Untersuchungen Lietzmanns (a. a. O. 62 ff) über die Verwendung der Formel bei den Gnostikern einzugehen. Auch hier sieht Lietzmann mehr, als eine ruhige Prüfung der Texte zuläßt. Sicher gilt dies von der Stelle über die Ophiten Iren., Adv. haer. l. 1, c. 28 (Harvey I 226f). Hier hat der υἱὸς ἀνθρώπου mit dem Christus nichts zu tun, da dieser ja von dem πρῶτος und δεύτερος ἄνθρωπος mit dem πνεῦμα als dem weiblichen Prinzip gezeugt wird.

[2] Ad Eph. 20, 2 (Funk, Opera patr. apost. I 190): συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυίδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ κτλ.

[3] Apol. I 67 (Otto I 158). [4] Ebd. 51 (Otto I 120).

Es handelt sich nämlich darum, den Nachweis zu erbringen, daß Leben und Werk des Herrn in seiner Gesamtheit Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie gewesen ist. Damit ist für den Christen die Glaubwürdigkeit des Evangeliums erwiesen und die Torheit des Kreuzes beseitigt[1]. Wohl haben die Dämonen den Versuch gemacht, die Beweiskraft dieses Argumentes zu zerstören. Indem sie nämlich Fabeln von Söhnen des Zeus aufbrachten, hofften sie, es dadurch zuwege zu bringen, daß die Berichte über Christus auf die gleiche Stufe gestellt würden wie diese heidnischen Mythen. Justin zeigt nun zuerst, daß die Weissagungen über Christus älter seien. Zweitens habe man die Fabeleien über Göttersöhne nur darum zum Vergleich heranziehen können, weil man die alttestamentlichen Stellen falsch verstanden habe. So habe man z. B. die Stelle Gn 49, 10 auf Bellerophon beziehen können, weil hier nicht ausdrücklich gesagt sei, ob jener „Kommende" Gott oder Mensch (υἱὸς θεοῦ ἢ ἀνθρώπου) sei; Bellerophon sei ja ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου[2]. Daraus erhellt, daß die ganze Stelle mit der Selbstbezeichnung Jesu auch nicht das mindeste zu tun hat, daß demnach Lietzmanns Folgerung[3], aus dieser Stelle ergebe sich, daß Justin die Formel als messianischen Titel kannte und als solche den Dämonen in den Mund legte, nicht zu Recht besteht. Lieber möchten wir aus einer andern Stelle die Bekanntschaft Justins — wenn sie nicht anderweitig feststände — folgern. Im sechsten Kapitel der sog. zweiten Apologie, in dem er in klassischer Weise die Doppelnatur Christi auseinandersetzt, sagt er, nachdem er die Gottessohnschaft desselben erklärt hat: Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει[4]. Es kann in diesem

[1] Τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ὁρῶμεν κτλ.; ebd. 53 (Otto I 122).

[2] Ap. I 54 (Otto I 126 ff).

[3] Der Menschensohn 69 f. Man sehe die ähnliche Erörterung im Dial. c. Tryph. c. 69 (Otto II 238 f).

[4] Otto I 182 f.

Zusammenhang hier Justin nur der Name und die Benennung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorgeschwebt haben.

Dagegen findet sich unser Name häufiger im Dialogus cum Tryphone. Nicht bloß daß die Weissagung Daniels vom filius hominis zweimal verwendet wird (Kap. 76 u. 79), an zwei Stellen führt Justin auch ein Zitat aus Markus und Lukas an, das die Selbstbezeichnung im Munde des Herrn selber enthält[1]. An das letzte dieser beiden Zitate schließt sich dann die Erklärung an, Jesus habe sich υἱὸς ἀνθρώπου genannt, um damit seine Abstammung aus der Linie Maria-David-Abraham darzutun. Auch hier hat der Terminus lediglich den sonst stets beobachteten, durch die sprachliche Formulierung gegebenen Sinn: er bezeichnet Jesu menschliche Natur und Abstammung. Weder ist er als Bezeichnung der Niedrigkeit gefaßt, noch als Bezeichnung des leidenden Messias, sondern in der festgestellten Bedeutung. Vom 89. Kapitel an handelt es sich nämlich darum, dem Tryphon das Ärgernis des Kreuzes zu nehmen. Wohl hat er bereits das Zugeständnis gemacht, daß nach der Schrift der Messias leiden muß. Aber noch fehlt ihm der Sinn für das mysterium crucis; warum aber der so schimpfliche Tod am Kreuze? Daher tritt Justin den Nachweis an, daß gerade die alttestamentliche Weissagung den Kreuzestod des Messias vorherverkündet hat. Neben Ex 17, 9; Dt 33, 13 17, der ehernen Schlange Nm 21, 8 f wird namentlich der 31. Psalm herangezogen, der Vers für Vers exegesiert wird. Wie Justin einleitend bemerkt, will er damit zeigen, ὅτι ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀντιληπτικὸς παθών[2]. In der Erklärung des dritten Verses des genannten Psalmes gibt er dann die oben angeführte Erklärung des Namens „der Menschensohn", die hier ausschließlich dem Nachweis dient, inwiefern Christus der Sohn der Patriarchen, oder mit dem Psalmwort ‚laus Israel' genannt werden kann. Die Deutung des Namens

[1] Dial. c. Tryph. c. 76 100 (Otto II 262 340), also nicht bloß an dieser letzten Stelle, wie Lietzmann a. a. O. 70 irrtümlich meint.

[2] Dial. c. Tryph. c. 98 (Otto II 334).

hängt also auch hier eng an dem Wortlaut und bezieht sich auf die physische Abstammung des Herrn. Nur dies und nichts anderes enthält die Stelle[1].

Seit Justin ist die Deutung und die Verwendung, welche unsere Formel bei den Vätern gefunden hat, keiner Schwankung mehr unterworfen gewesen. Sie bezeichnet stets und ausnahmslos die menschliche Natur des Erlösers. Wohl haben einige Schriftsteller der alten Kirche den Zusammenhang der Selbstbezeichnung mit der Weissagung bei Dn 7, 13 beachtet und betont[2], aber eine Deutung und ein Gebrauch des Namens im messianischen Sinne oder als messianischer Titel findet sich nirgendwo. Die Gründe für diese Erscheinung werden unten ausführlich zur Erörterung gelangen. Erklärungsbedürftig erscheint den Vätern und Exegeten nur der Artikel vor ἀνθρώπου. Denn da durch diesen die Vaterschaft einem bestimmten Menschen zuerkannt wird, so glaubten sie unter diesem entweder Adam oder die allerseligste Jungfrau oder

---

[1] Ich habe auch hier den Eindruck einer stillen Polemik gegen unsere Formel, besser vielleicht einer gewissen Zurückhaltung gegenüber derselben. Es muß auffallen, wie stark Justin gerade in diesem Kapitel des Dialogs die wahre Gottessohnschaft Jesu betont; wie denn überhaupt die Unterredung mit Tryphon mehr oder weniger ein literarischer Kunstgriff (vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 165) ist und in der Hauptsache dem Erweis der Gottheit Christi dient. Nach oberflächlicher Zählung findet sich die Formel υἱὸς θεοῦ mit oder ohne nähere Erklärung etwa zwanzigmal. Vielleicht erklärt es sich auch so, daß Kap. 107 (Otto II 362 ff), wo ausführlich das Jonaszeichen Mt 12, 38—41 besprochen wird, der beim Evangelisten hier stehende Name „der Menschensohn“ unter den Tisch fällt.

[2] So Tertullian., Adv. Marc. l. 4, c. 10 (Öhler II 179 f). Eus., Hist. eccl. l. 1, c. 2. Epiphanius, Adv. haer. 57 (Migne, S. gr. XLI 1008). Tertullian z. B. wirft die Frage auf, warum Jesus sich, als sein Recht, Sünden zu vergeben (Lk 5, 24), bestritten wird, Menschensohn nennt. Er antwortet: quia ideo ipsa voluit appellatione filii hominis ex instrumento Danielis repercutere, ut ostenderet Deum et hominem, qui peccata dimitteret; illum scl. solum filium hominis apud Danielis prophetiam, consecutum iudicandi potestatem, ac per eam utique et dimittendi peccata (qui enim iudicat et absolvit), ut scandalo isto discusso per scripturae recordationem facilius eum agnoscerent ipsum esse filium hominis ex ipsa peccatorum remissione.

beide verstehen zu müssen. So heißt es bei Gregor von Nazianz, Or. 30 (Migne, S. gr. XXXVI 132): υἱὸς δὲ ἀνθρώπου καὶ διὰ τὸν Ἀδὰμ καὶ διὰ τὴν παρθένον, ἐξ ὧν ἐγένετο, τοῦ μὲν ὡς προπάτορος, τῆς δὲ ὡς μητρὸς νόμῳ καὶ οὐ νόμῳ γεννήσεως. Euthymius in Mt 8, 20 (Migne, S. gr. LXXIX 293) meint dagegen: Jesus habe sich Menschensohn genannt, um zu versichern, daß er in Wahrheit Fleisch geworden sei und nicht κατὰ φαντασίαν, wie einige glaubten. Mensch aber nenne er seine Mutter, denn nicht nur der Mann werde Mensch genannt, sondern auch das Weib[1].

Dagegen hatte Origenes in Mt 22, 2 (Migne, S. gr. XIII 1537 f) betont, es sei nicht notwendig, irgend einen Menschen ausfindig zu machen, von dem man sagen könne, der Erlöser sei sein Sohn. Denn wie Gott in den Parabeln Mensch genannt werde, so werde Jesus, der υἱὸς τοῦ θεοῦ, in dem Sinne Sohn des Menschen genannt, daß unter diesem der Mensch der Parabel, also Gott, zu verstehen sei. Es braucht nicht erst betont zu werden, daß diese Lösung, welche den Menschensohn in den Gottessohn künstlich umdeutet und die Eigenart der Formel völlig verwischt, nicht in Frage kommt[2]. Es hat keinen Zweck, die Väterzeugnisse zu häufen. Alle ohne Ausnahme bewegen sich in der angegebenen Richtung. Man vgl. die Stellensammlungen bei Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Sohn des Menschen, Stavenhagen 1896, 1 ff; Mouren, Le fils de l'homme, Lyon 1903, 14 ff; Lietzmann, Der Menschensohn 71 ff.

[1] Υἱὸν δὲ ἀνθρώπου καλεῖ ἑαυτον βεβαιῶν, ὅτι κατὰ ἀλήθειαν σεσάρκωται καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ὥς τινες ὑπελάμβανον. Ἄνθρωπον δὲ νῦν λέγει τὴν μητέρα αὐτοῦ. Ἄνθρωπος γὰρ λέγεται οὐχ ὁ ἀνὴρ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ γυνή.

[2] Die Stelle lautet: Ἅπαξ δὲ ταῦτα εἰπόντες εἰς τὸ ,Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ' δυνάμεθα καὶ τὴν αἰτίαν εὑρεῖν τοῦ συνεχῶς τὸν Σωτῆρα υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὠνομακέναι, δηλοῦντα, ὅτι ὥσπερ ὁ θεὸς ἀνθρώπους οἰκονομῶν ὡς ἐν παραβολαῖς ἄνθρωπος λέγεται, τάχα δέ πως καὶ γίγνεται, οὕτως καὶ ὁ Σωτὴρ προηγουμένως υἱὸς ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός ἐστι καὶ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἀοράτου · Οὐ μένει δὲ ἐν ᾧ ἐστι προηγουμένως, ἀλλὰ γίγνεται κατ' οἰκονομίαν τοῦ ἐν παραβολαῖς λεγομένου ἀνθρώπου. ὄντως δὲ Θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου κατα τὸ μιμεῖσθαι ὅταν ἀνθρώπους οἰκονομῇ τὸν Θεὸν λεγόμενον ἐν παραβολαῖς καὶ γιγνόμενόν πως ἄνθρωπον. Καὶ οὐ χρή τινα ἄνθρωπον ζητεῖν κἀκείνου λέγειν υἱὸν εἶναι τὸν Σωτῆρα ἀλλὰ στάντα ἐπὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν λεγουσῶν παραβολῶν αὐτὸν εἶναι ἄνθρωπον συνετῶς ἀκούειν αὐτοῦ λέγοντος ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Seitdem hat die katholische Exegese der späteren Zeit in dem Menschensohne der Evangelien primarie den Ausdruck der wahren menschlichen Natur Jesu gesehen. Es seien nur einige Beispiele herausgegriffen, deren Zahl sich leicht verdoppeln ließe.

Beda venerabilis in Lk 11, 27 (Migne, S. l. XCII 480) bemerkt, Gal 4, 4 sei nicht zu lesen natum, sondern factum ex muliere. Denn empfangen im jungfräulichen Schoße, habe Jesus seinen Leib nicht aus dem Nichts, nicht anderswoher, sondern von der Mutter genommen, alioquin nec vere filius hominis diceretur, qui originem non habeat ex homine. Seit Petrus Lombardus[1] gebrauchen die Scholastiker die Termini homo und filius hominis zur Bezeichnung der menschlichen Natur in Christo, wie die Worte Deus und filius Dei seine göttliche Natur bezeichnen. Der hl. Thomas beschränkt sich in seiner Catena aurea darauf, bei der Erklärung von Mk 2, 9 eine Stelle, deren Herkunft ich nicht ermitteln kann, zu zitieren, welche lautet: Signanter dicit: in terra dimittendi peccata, ut ostenderet, quam humanae naturae potestatem divinitatis univit indivisibili unione, quia, etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit, etsi per dispensationem in terris cum hominibus conversaretur, non tamen prohibebatur miracula perpetrare ac remissionem tribuere peccatorum. Non enim humanitas diminuit aliquid de proprietatibus divinitatis nec divinitas impedivit Dei Verbum incommutabiliter et veraciter in terris secundum carnem fieri filium hominis. Beim hl. Bernard[2], der aber ebenfalls

[1] So stellt der Lombarde (3 sent., dist. 22, c. 4) die Frage: si ea, quae dicuntur de Deo vel de Filio Dei possint dici de homine vel de filio hominis, und beantwortet sie, indem er an Jo 3, 13 die Lehre von der sog. communicatio idiomatum entwickelt. Vgl. S. Bonaventura, Commentaria in IV libros sententiarum, ed. ad Claras Aquas 1887, III 449 ff.

[2] Si ergo filius hominis est vermis utique et ipse vermis est, quia ipso testante filius hominis est. Quem, inquit, dicunt homines filium hominis? Ecce qualem distinctionem facit inter hominem et filium hominis. Homines appellat, qui de primo homine Adam per corruptionem descenderunt. Unde et Iob ait: Quanto magis homo putredo, quia in putredine

auf diesem wörtlichen Sinn der Formel aufbaut, kommt dann noch die moralisierende Deutung auf die Demut Christi, die sich in diesem Namen ausspreche, hinzu, ein Gedanke, der seitdem in sekundärer Weise bei der Erklärung der Selbstbezeichnung des Herrn immer herangezogen wird.

Auch die großen Exegeten des 16. und des 17. Jahrhunderts bewegen sich für die Erklärung unseres Ausdrucks durchaus in den überlieferten Bahnen. So führt Toletus[1] in seinem Kommentar zum Johannesevangelium fünf Gründe für die Wahl dieses Namens durch Jesus an, die jedoch zuletzt alle auf den einen traditionellen hinauslaufen. Der erste Grund sei nicht nur die Menschwerdung an sich, sondern auch die Art derselben, denn filius hominis non est, nisi qui nascitur ex homine. Zweitens drücke Jesus so seine innige Zugehörigkeit zu uns aus, deren Bruder er geworden sei; drittens habe er mit diesem Namen die Abraham und David gegebenen Verheißungen als in seiner Person erfüllt hingestellt; viertens habe er damit uns ein Zeichen der neuen Sohnschaft, die er auf Erden bewirken wollte, gegeben; endlich, fünftens, sei das Wort ein Ausdruck seiner Demut gewesen.

Ziemlich eingehend behandelt auch Cornelius a Lapide[2] die Formel filius hominis. Er erklärt: filius hominis id est homo ab homine prognatus: ita passim se vocat Christus studio humilitatis, quia ipse, cum esset Deus, pro nobis dignatus est incarnari fierique homo. Nachdem er dann die Frage gestellt: aber wessen Sohn ist Christus? und die oben angeführten Antworten der Väter gegeben hat, entscheidet er sich für den filius Adae, weil Christus in gleicher Weise wie die übrigen Menschen ein Nachkomme Adams sei. In dem Um-

corruptio est. Ipse vero solus purus Christus Dominus, quia sine corruptione de matre virgine natus est, se quidem non appellat hominem, qui utique putredo est, sed filium hominis, qui vermis est. Sicut enim vermis de sola terra, ita Iesus Christus de sola virgine generatur. S. Bern., Vitis mystica seu tractatus de passione Domini c. 17 (ed. Mabillon V, Parisiis 1667, 31).

[1] Romae 1590, 163.

[2] Zu Mt 8, 20 (Augustae Vind. 1730, 197 f).

stand aber, daß Christus sich filius hominis, nicht einfach homo nenne, findet er das Moment der Demut noch stärker hervorgehoben.

Eine andere Wendung gibt demselben Gedanken Maldonat in seinem Evangelienkommentar zu Mk 8, 20[1]. Christus wird aus dem gleichen oder aus einem ähnlichen Grunde wie der Prophet Ezechiel Menschensohn genannt. Wie dieser von den Engeln, die mit ihm reden, antithetisch so genannt wird, so nennt sich auch Christus, der Gott und Gottessohn ist, quasi antithesi quadam, wenn er von sich als Mensch spricht, den Menschensohn. Daher ist das Wort denn auch ein Ausdruck seiner Demut und Selbsterniedrigung. Hierin liegt der Grund, warum er stets sich selber so nennt, niemals aber von andern so genannt wird.

Endlich sei noch des Bischofs von Ypern, Cornelius Jansenius[2], gedacht, der wenigstens den Zusammenhang mit Daniel zu wahren sucht. Das Wort sei ein Hebraismus und bedeute einfach Mensch. Sed tamen cum quadam efficaciori expressione humanae miseriae, utpote cui magis obnoxius est, qui longa serie ex homine misero miser nascitur. Et hac de causa nemo in Evangeliis vocavit Christum filium hominis, nisi ipse seipsum: commendans nobis, tum quid misericorditer dignatus sit esse pro nobis, nempe magnum illud incarnationis et exinanitionis suae beneficium: tum etiam se esse illum, quem prophetae carnem assumpturum praedixerant, eoque ipso nomine, Dn 7, 13, Filium hominis appellaverant.

Diese Proben mögen genügen. Das Ergebnis ist dieses: Die Bestimmung der Bedeutung unserer Formel und der Gründe, welche für die Wahl derselben maßgebend waren, leidet dadurch, daß man den Zusammenhang mit der alttestamentlichen Prophetie nicht beachtete oder in nicht ausreichender Weise verwertete. Dadurch war man allein auf die sprachliche Bedeutung des Wortes angewiesen, aber auch

[1] Commentarii in quattuor evangelistas, ed. Martin I, Moguntiae 1862, 126.

[2] Tetrateuchus sive commentarius in sancta Jesu Christi evangelia I, Mechliniae 1825, 120.

behindert und beengt. Der Rahmen der bis dahin gangbaren Erklärung wurde erst durch eine größere Studie gesprengt, welche Krawutzcky, angeregt durch die unten näher zu besprechende Arbeit Schulzes in der Tübinger Theologischen Quartalschrift, veröffentlichte[1].

Der Herr bezeichnet sich, sprachlich betrachtet, durch den Namen Menschensohn als einen wahren Menschen und Mitmenschen unser aller. Der doppelte Artikel führt weiter, indem er dazu nötigt, Jesus nicht bloß als wahren, sondern auch als einen von allen übrigen irgendwie verschiedenen Menschen zu fassen, und zwar als den von Daniel verkündeten Menschensohn. Den größten Teil seiner Untersuchung widmet Krawutzcky der Darstellung der Lehrweise Jesu und der Gründe, welche ihn zur Wahl eines nicht gangbaren Messiasnamens veranlaßten. Letztere findet er, abgesehen von den sittlichen Gebrechen seiner Zuhörer, wesentlich in einer nachweisbaren Überschätzung der Vorrechte, welche man mit der leiblichen Abstammung von Abraham bezüglich des Gottesreiches verbunden glaubte. Dem tritt Jesus entgegen, indem er durch seine Selbstbezeichnung, neben Daniel auch an das Protoevangelium anknüpfend, sich als Sohn und Erben Adams zu erkennen gab, um so den Gesichtskreis seiner Zuhörer zu erweitern und ihre irrigen Auffassungen des göttlichen Heilsplanes zu berichtigen. Besonders für die Stellen, welche von dem Beruf des Menschensohnes, die Seelen zu retten, und von seinem Leiden und Sterben handeln, sei die Fassung Menschensohn gleich Adamssohn, die auch sprachlich unzweifelhafte Berechtigung habe, die einzig mögliche Erklärung. Somit bezeichne im Munde Jesu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht bloß den von Daniel geschauten, sondern auch den schon im Paradiese verheißenen, von den Vätern erhofften Adamssohn. Der Schluß der Abhandlung, der sich wesentlich gegen Schulze

[1] Über die Bedeutung des neutestamentlichen Ausdrucks Menschensohn und sein Verhältnis zur paulinischen Bezeichnung Christi als des zweiten Menschen: ThQ LI (1869) 600—657.

richtet, bestimmt auf Grund obiger Gleichsetzung den Zusammenhang zwischen der paulinischen Spekulation über den πρῶτος und δεύτερος Ἀδάμ und der Selbstbezeichnung Jesu.

So manches Richtige die Arbeit Krawutzckys, besonders in der Darlegung der durch die geistigen wie äußeren Verhältnisse seiner Zuhörer bedingten Lehrweise des Heilandes enthält, so unterliegt die Rückführung des Namens auf Daniel und auf Gn 3, 15 großen Bedenken[1]. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Jesus seiner Umgebung so tiefgehende Gedankengänge zugemutet habe, wie sie doch notwendig sind, um den gewünschten Zusammenhang zwischen dem Menschensohn und dem Weibessamen herzustellen. Zudem bietet die sprachliche Form des Ausdrucks, sobald derselbe, was methodisch allein zulässig ist, auf das Aramäische zurückgeführt wird, keinen Untergrund für eine Rückbeziehung auf das Protoevangelium.

Indem Schanz[2] allein auf Dn 7, 13 zurückging, hatte er richtig erkannt, daß die Formel nur eine historische Bedeutung haben könne. Jesus habe sich mit derselben zu messianischen Ansprüchen bekannt, ohne sofort, durch direkte Aussprache seiner Messianität, den Widerspruch der Pharisäer hervorrufen zu müssen. Daneben ist der Name im Munde Jesu der Ausdruck der Erniedrigung und Demütigung, welche er durch die Menschwerdung sich auferlegt hat.

Trenkle[3] geht dagegen für die große Mehrzahl der Menschensohnstellen auf den alttestamentlichen, besonders bei Ezechiel sich findenden Gebrauch des Namens als Prophetenbezeichnung zurück und lehnt, mit Ausnahme der Parusiestellen, durchgängig die messianische Bedeutung desselben ab.

---

[1] Ich sehe ganz davon ab, daß sich in den Evangelien — man müßte denn die Führung des lukanischen Geschlechtsregisters bis auf Adam so auffassen wollen — keine Bezugnahme auf Gn 3, 15 findet. Auch die Religion des Judentums hat, wie es scheint, diese Stelle nicht verwertet. Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums, Berlin 1903, 346 ff.

[2] Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 257 f, siehe auch den Artikel Messias im Kirchenlexikon VIII[2] 1364 ff.

[3] Der Menschensohn, Freiburg 1888.

Noch mißlicher als die Annahme zweier, in ihrem Gehalte völlig von einander geschiedenen Quellen, erscheint mir die hieraus sich ergebende Notwendigkeit zu sein, eine doppelte Bedeutung in der Menschensohnbezeichnung suchen zu müssen. Man dürfte sich dazu meines Erachtens nur dann verstehen, wenn eine einheitliche Erklärung unmöglich und der messianische Sinn der Formel in all den Stellen, welche nicht von der Parusie des Menschensohnes handeln, sicher ausgeschlossen wäre. Was Trenkle in der Exegese der letztgenannten Stellen gegen die messianische Deutung und S. 33 von der Stellung Jesu zum Messianismus überhaupt ausführt, ist oft einseitig und unrichtig und findet durch den positiven Teil dieser Abhandlung seine Widerlegung[1].

Den richtigen Weg durch den engen Anschluß an Daniel schlägt wieder Zenner[2] ein, der in einem kurzen, hauptsächlich die sprachliche Form des griechischen Ausdrucks behandelnden Artikel, die Grundzüge zeichnet, in denen sich die Lösung unserer Frage zu bewegen hat. Mit Paul de Lagarde erklärt Zenner das τοῦ vor ἀνθρώπου als irrige Übersetzung des aramäischen Artikels, der bei den im Verhältnis des status constructus stehenden Wortverbindungen im Aramäischen wie im Hebräischen nur an das nomen rectum treten kann. Im Neuen Testament ist der Name nicht einfache Reproduktion, sondern geistige Verarbeitung der Weissagung Daniels. Klar erfaßt und konsequent verfolgt führen Daniel und die Menschensohnstellen der Evangelien zur Annahme der messianischen Würde und der Gottheit Jesu Christi[3].

[1] Man lese nur in der Untersuchung von Mt 9, 6 u. Par. im nämlichen Abschnitt folgende Sätze: „... man will hier die messianische Bedeutung von Menschensohn durchaus festgehalten wissen, übersieht jedoch dabei den Sachverhalt vollständig.“ Und einige Zeilen weiter: „Es handelt sich folglich bei dieser Wundergeschichte um den Beweis, daß Jesus als Menschensohn göttliche Macht besitze, somit nicht bloßer Menschensohn, sondern ein Höherer, der Messias sei.“ A. a. O. 17.

[2] Zeitschrift für kathol. Theologie XVI (1892) 567 ff.

[3] Ähnlich Knabenbauer, Commentarius in Ev. sec. Matth. I, Parisiis 1892, 324 f, und Fonck, Die Parabeln des Herrn, Innsbruck 1902, 128 ff.

Es werde hier noch zweier französischer Arbeiten gedacht, welche sich ziemlich eingehend mit unserer Frage befassen.

Meignan[1] geht ebenfalls auf Dn 7, 13 zurück, eine Stelle, die vom Messias, nicht vom Volke der Heiligen des Höchsten zu verstehen sei. Der Messias werde hier als wahrer Gott und als wahrer Mensch dargestellt. Im Munde Jesu bezeichne der Ausdruck die Erniedrigung wie die Erhöhung des Messias, aber auch die menschliche wie die göttliche Natur desselben. „Jesus nennt sich Menschensohn, weil er der Mann der Erniedrigung ist, in dem alle Schmerzen der Menschheit vereinigt sind, und in dem die Geschichte der leidenden Menschheit ihre höchste Verwirklichung findet[2]. Aber ebenso ist er der Mann der Verherrlichung (l'homme de gloire), in dem die Menschheit ihre höchste Stufe der Größe erreicht, in dem sie alles wiederfindet, was sie durch die Sünde verloren hatte, in dem sie aus der tiefsten Tiefe zur höchsten Höhe, aus den Abgründen der Sünde und aus den Banden des Todes zur Gerechtigkeit, zum Siege und zum ewigen Leben emporsteigt." [3]

Auch Rose[4] hat in dem Rahmen seiner Studien über die Evangelien eine Untersuchung über den Menschensohn veröffentlicht. Grundlegend für die Predigt Jesu wie für die Erkenntnis seiner Messianität durch die Jünger ist das Petrusbekenntnis. Der Markusbericht 8, 27 ff wird bevorzugt; Mt scheint 16, 13 ff mit Absicht eine Antithese zwischen dem Menschensohne und dem Gottessohne konstruiert zu haben. Der Name „der Menschensohn" hat seine Wurzel Dn 7, 13. Allerdings bezeichnet er hier das Volk der Heiligen des Höchsten. Aber nach und nach wurde dieser Titel dem Gründer

[1] Les prophètes d'Israel et le Messie depuis Daniel jusqu'à Jean Baptiste, Paris 1894, 62—75.

[2] Dieser Gedanke trägt zu offensichtlich die Farben der Rhetorik, nicht die der ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung; zudem hat er weder in der Formel selbst, noch in der Theologie des Neuen Testamentes eine Unterlage.

[3] Meignan a. a. O. 69.

[4] Études sur les évangiles, Paris 1902, 157—182.

des Gottesreiches vorbehalten, die Weissagung selbst suggerierte diese Hypothese. Aber warum hat Jesus diesen geheimnisvollen, fast unpersönlichen Namen angenommen? Der Grund ist darin zu suchen, daß durch diesen Titel für Jesus die wesentliche Verbindung mit dem Gottesreiche, dem Werke seines Lebens, hergestellt wurde. Jesus hat sich somit „Menschensohn" genannt, weil dieser Name dem Gründer des Gottesreiches zukam. Freilich haben seine Zuhörer denselben nicht als messianischen Titel verstanden, weil der Heiland nicht unmittelbar die Rolle spielte, die beim Propheten dem Menschensohn, der zur Rechten Gottes sitzt, zugewiesen wird. Es war Jesus genug, diese glorreiche Rolle in der Stunde für sich in Anspruch zu nehmen, in der er seinen Charakter als Messias und Gottessohn vor dem Synedrium behauptete. Wenn die Zeugen seiner dreijährigen Tätigkeit nicht verstanden haben, daß er gekommen war, das Reich Gottes zu gründen, dann brauchen wir nicht überrascht zu sein, daß sie auch den Titel „der Menschensohn" nicht begriffen haben. Den Namen Messias konnte er nicht annehmen, weil derselbe zum politischen Programm geworden war, das er schon in der Wüste abgelehnt hatte. Für die Christen heidnischer Herkunft, für alle, die nicht Hebräer waren und die profanen Träume vom Davidssohn nicht mitgeträumt hatten, war dieser Messiastitel ohne Bedeutung[1].

Es ist mir eine Freude, mein Referat über die katholischen Bearbeitungen der Menschensohnfrage schließen zu können

[1] Die Darstellung Roses enthält so viel Falsches, Einseitiges und Schiefes, daß wir dieselbe, trotz des richtigen Gedankens — Gottesreich und Menschensohn sind Korrelate — ablehnen müssen. Der Markusbericht wird einseitig bevorzugt, das Johannesevangelium gar nicht berücksichtigt, die Exegese von Dn 7, 13 ist völlig verfehlt, die Darstellung des mangelnden Verständnisses der Jünger gegenüber der Lehre und der Person Jesu ist mit Rücksicht auf Mt 16, 13 ff u. Par. übertrieben. — Inzwischen ist eine weitere französische Arbeit über unsere Frage erschienen: Mouren, Le fils de l'homme, Lyon 1903. Die Schrift ist nicht viel mehr als ein Referat über die deutschen Arbeiten und ist in dem verwandten Material stark von diesen, besonders von der Untersuchung Lietzmanns abhängig.

mit einer Arbeit, welche die bisher besprochenen Leistungen an Gründlichkeit und Wert weit übertrifft. Es ist der Abschnitt „der Menschensohn" in dem Buche von Bartmann, Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904, 85—107.

Auf Grund eingehender Untersuchung der Danielstelle wie der Menschensohnstellen bei den Synoptikern — hier sind besonders die Stellen gewürdigt, welche nicht vom Leiden oder von der Parusie des Menschensohnes handeln — kommt Bartmann zu dem Ergebnis, daß der Name „Menschensohn" ein messianischer Titel sei. Jesus hat sich denselben beigelegt, aber er gebraucht dabei die Vorsicht, daß er sich nicht glatt und formell mit dieser Größe identificiert. Vielmehr behandelt er ihn wie eine geschichtliche, objektive Größe, der bekannte Menschensohn. Der Grund für die Annahme gerade dieses Titels liegt darin, daß durch denselben Jesus sich als den Messias bekannte, dennoch aber in einer geheimnisvollen Schwebe blieb; er ist der Messias ohne politische und irdische Färbung. „Der Menschensohn entsprach der Rolle des Herrn im eschatologischen Reiche, wann er kommen wird, die vollkommene Gottesherrschaft über die Menschheit auszurufen. Dieses Endreich ist der lichte Punkt seines Lebens und Berufes, deshalb kein Wunder, wenn er mit dem Titel Menschensohn recht oft auf dieses goldene Ende hinblickt, für sich zum Troste in der Zeit, wo derselbe ‚nicht hat, wohin er sein Haupt lege'; für die Seinigen zur Anspornung, da von jenem Augenblick erst die ‚Errettung' eine unabänderlich besiegelte sein wird; für die Feinde zur Drohung und zum Gericht, da er dann in Macht und Herrlichkeit erscheinen wird, ein Schrecken für alle Widersacher." „Alles in allem", so schließt Bartmann[1] seine Untersuchung, „wir wüßten nicht, wie Christus, wenn er seine Selbstbezeichnung dem Alten Testament entnehmen und sie hauptsächlich als Kennzeichen seines messianischen Berufes verwerten wollte, einen geeigneteren Titel als diesen unter den vorhandenen hätte wählen können."

[1] A. a. O. 106 f.

## § 2. Der Name „der Menschensohn" in der nichtkatholischen Exegese.

### 1. Menschensohn gleich „Ich".

Die dürftigste Erklärung, welche die Selbstbezeichnung Jesu gefunden hat, ist die schon von Beza[1] aufgestellte Ansicht, der Name sei, nach einer bei den Juden üblichen Redeweise, lediglich ein Ersatz für das Personalpronomen der ersten Person: propterea quod familiare est Hebraeis, ut de se loquantur in tertia persona, ideo accipi loco pronominis primae personae in evangelica historia. Ähnlich haben sich Paulus[2] und Fritzsche[3] ausgesprochen.

Wir würden diesen Erklärungsversuch, der sich in seiner Dürftigkeit selber richtet, gar nicht berücksichtigt haben, wenn nicht in neuerer Zeit A. Meyer[4] unter Berufung auf Dalman[5] denselben wenigstens für einige der synoptischen Menschensohnstellen zu erneuern versucht hätte; z. B. für Mt 8, 20 u. Par., Mt 11, 18 19 u. Par., Mk 2, 10 u. Par. So erklärt er letztere Stelle: „Damit ihr aber wisset, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben" folgendermaßen: (Ja, Gott allein hat Macht, Sünden zu vergeben — im Himmel[6]) damit ihr aber sehet, daß (ich, also ein Mensch, auf Erden Macht hat, (in seinem Namen) Sünden zu vergeben.... Das Geschraubte und Unnatürliche einer solchen Erklärung, die für ein so klares Wort so vieler Einschaltungen bedarf, um es verständlich zu machen, liegt au

[1] Ann. ad Matth. 8, 20 (1594, 55 b).

[2] Kommentar über das neue Testament I, Leipzig 1812, 470 f.

[3] Evangelium Matthaei, Grimma 1826, 319 ff.

[4] Jesu Muttersprache, Tübingen 1896, 95.

[5] Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, 77 f.

[6] Der Gegensatz ist übrigens im Worte Jesu gar nicht Gott im Himmel und Menschensohn auf Erden, denn auch die durch Gott bewirkte Sündenvergebung vollzieht sich am Menschen auf Erden, sondern der Menschensohn in seiner himmlischen Herrlichkeit und der Menschensohn auf Erden.

der Hand. Es ist ja keine Frage, daß an vielen Stellen an und für sich statt des Menschensohnes auch das einfache Pronomen stehen könnte; aber daß trotzdem sich hier nicht das letztere, sondern die Selbstbezeichnung findet, das ist die Tatsache, die der Erklärung bedarf. Daß die von Meyer gegebene Erklärung auch dem Gedankengang unserer Stelle nicht gerecht wird, dieselbe vielmehr entwertet, wird die Analyse derselben zeigen.

Dalman hat die Beispiele für die gleichsam unpersönliche Redeweise, auf welche Meyer sich stützt, nämlich, daß ein Mann ההוא גברא „dieser Mann“, eine Frau mit איתהא ההוא „dieses Weib“ von sich selber redet, noch vermehrt[1]. Aber es lasse sich kein Beispiel anführen, daß auch ההוא אנשא oder ההוא בר אנשא in der gleichen Weise gebraucht worden wäre, was noch unwahrscheinlicher werde, wenn man bedenke, daß אנש und בר אנש nicht die übliche Bezeichnung des Menschen gewesen sei. Damit ist auch die sprachliche Unterlage, welche Meyer seinen Interpretationskünsten zu geben sucht, erschüttert.

Aber wir dürfen wohl fragen, wenn schon der Menschensohn nur das Pronomen vertritt, warum soll denn die Periphrase nur an den angegebenen Stellen gewählt sein, warum nicht immer? Meyer glaubt, der Gegensatz (Gott und Mensch z. B.) habe die Umschreibung erleichtert. Aber Jesus hat auch sonst oft, wenn er sich den Menschensohn nennt, einen Gegensatz im Auge, so Lk 9, 58; 19, 10; 22, 48; Mt 20, 28; Mk 10, 45, nicht bloß an den von Meyer herangezogenen Stellen![2] Übrigens kann es doch nicht genug sein, nur das eine Wort „der Menschensohn“ herauszugreifen und nach der Möglichkeit des Ersatzes durch das Personal-

[1] Worte Jesu I, Leipzig 1898, 204 f. So sagt z. B. ein Sterbender, daß man „dem Weibe dieses Mannes“ etwas aushändigen solle. Kaiser Trajan sagt zu den von ihm überraschten Juden, indem er von sich selbst redet: „Dieser Mann, der gedachte nach zehn Tagen zu kommen, langte schon in fünf Tagen an.“ A. a. O. 205.

[2] Dazu vergleiche man Keim, Jesus von Nazara II, Zürich 1871, 70.

pronomen zu fragen. In jedem Falle ist allein der Zusammenhang, das Gedankengefüge zu beobachten und maßgebend. Dies aber spricht durchaus gegen die von Meyer beliebte Deutung.

### 2. Menschensohn bedeutet Mensch im emphatisch niederen Sinne.

F. Chr. Baur[1] eröffnete im Jahre 1860 mit einem Aufsatz über „Die Bedeutung des Ausdruckes ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ eine neue Ära gesteigerten Interesses und reger Arbeit an unserer Frage. Unhaltbar erscheint ihm die Anschauung vom Danielschen Menschensohn. Auch das vierte Evangelium, das eine spätere Anschauungsweise wiedergibt, kann für die Feststellung der Bedeutung des Wortes im Munde Jesu nicht in Betracht kommen. Es bleibt darum nur die Wahl, den Ausdruck wörtlich entweder im emphatisch hohen oder im emphatisch niederen Sinne zu nehmen. Die Fassung im ersteren Sinne ist darum abzulehnen, weil der so ausgesprochene Gedanke, Menschensohn gleich Idealmensch, dem Wesen des synoptischen Jesus fremd ist. Im Gegensatz zur jüdischen, politischen und nationalen Messiasauffassung will er nur ein Mensch sein, qui nil humani a se alienum putat. Zwar erhalten die Menschensohnstellen in ihrer heutigen Fassung einen mehr oder minder genügenden Sinn, wenn man den Ausdruck bloß messianisch faßt; allein eine Untersuchung einzelner Stellen wie Mt 8, 20; 9, 16; 11, 19 lassen die obige Bedeutung noch erkennen. „Überhaupt konnte es nicht anders geschehen, als daß dem ursprünglichen Sinn des Ausdruckes, mit welchem Jesus das echt Menschliche seiner Erscheinung und seiner Person bezeichnen wollte, in der Folge, als man in ihm nur den von den Propheten verkündigten und zu seiner höheren Würde erhobenen Messias zu sehen gewohnt war, die Danielsche Anschauung des Menschensohnes substituiert wurde, welche da am meisten an ihrer Stelle war, wo er als der zum Gericht über das ungläubige Volk und die Menschen überhaupt erscheinende Weltrichter dargestellt wurde. Es stellt sich so

[1] ZwTh III (1860) 274—292.

an dem Namen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου derselbe Gang dar, welchen überhaupt so vieles im Urchristentum genommen hat, daß an die Stelle des ursprünglich Einfachen in der Folge Begriffe und Anschauungen traten, durch welche das Natürliche dem Übernatürlichen, das echt Menschliche dem transzendent Göttlichen, das Sittliche dem Dogmatischen untergeordnet und das Eine durch das Andere völlig verdrängt wurde.“ [1]

Diesen Verdrängungsprozeß, der mit geschichtlichen und psychologischen Schwierigkeiten geradezu überlastet ist, suchte Baur[2] später dadurch begreiflich zu machen, daß er ausführte, weil zum Menschen auch das Menschlich-Leidvolle gehöre, sei der Ausdruck ursprünglich in den Passionsstellen nur in diesem Sinne gebraucht worden. Später sei das Kommen auf den Wolken des Himmels als zweites Moment aus Daniel herübergenommen worden. Der Ausdruck sei daher das stehende Prädikat Jesu in der Schilderung der Parusie geworden, wie auch die Apokalypse 1, 13; 14, 14 denselben mit deutlicher Hinweisung auf Daniel gebrauche.

Aber abgesehen davon, daß die Deutung Menschensohn gleich Mensch dem Gehalte keiner einzigen Stelle gerecht wird[3], haben Baurs Ausführungen nur für den Beweiskraft, der auf dem längst aufgegebenen Boden der Tübinger Geschichtskonstruktion steht, und fallen mit dieser. Daß aber der Gebrauch des Ausdrucks, von unserem Standpunkte aus gesehen, in den Passionsstellen sekundär, dagegen in den Parusiestellen primär ist, folgt notwendig aus der auch von Baur schließlich zugestandenen Anlehnung an Daniel.

Ähnlich spricht sich auch D. Schenkel[4] aus. Nur im Gegensatz zu Daniel hat sich Jesus als Menschensohn be-

[1] Baur a. a. O. 290 f.

[2] Vorlesungen über neutestamentl. Theologie. Herausgegeben von F. F. Baur, Tübingen 1864, 75—82.

[3] Man sehe A. Réville, Jésus de Nazareth II, Paris 1897, 191: „On ne peut s'arrêter à la supposition ridicule, qu'il voulut simplement s'appeler ‚l'homme‘.“

[4] Das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch, Wiesbaden 1864, S. 264 f (4. Aufl. 1873). Ich zitiere nach der 3. Auflage.

zeichnen können. Als Messias hat er sich damit nicht bekannt, denn die Bezeichnung war mißverständlich; auch hätte er das Geheimnis seines Lebensberufes nicht zuerst seinen erbittertsten Feinden mitgeteilt. Seine Anspruchslosigkeit, seine herzliche Demut, seinen guten Willen, dem armen Volke zu helfen, sein neidloses Verzichten auf alles, was als Rang, Macht, Ehre, Genuß begehrenswert erscheint, wollte er ohne Zweifel mit jener Bezeichnung ausdrücken, dagegen jede Vorstellung einer in seiner Person bestehenden Erfüllung theokratischer Erwartungen von sich fern halten.

Auch Colanis[1] Ausführungen gehören hierher. Jesus hat den Ausdruck selbst geschaffen. In dem Menschenkind des 8. Psalmes fand er sich wieder comme un pauvre enfant d'Adam et comme l'objet de la prédilection divine. Darum ist der Name da am Platze, wo Jesus von seiner Mission spricht. Erst nach seinem Tode ist derselbe zum Synonym von Messias geworden.

### 3. Menschensohn bedeutet Mensch in emphatisch hohem Sinne, Idealmensch.

Die zuletzt besprochene Auffassung konnte nicht befriedigen. Wozu auch sollte Jesus diese Formel zur Bekräftigung seiner wahren Menschennatur wählen? Niemand von seinen Zuhörern bestritt seine irdische Herkunft; das Wort bei Markus (6, 3): „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn Mariens und Bruder des Jakobus und Joseph und Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?“ ist mehr denn einmal zur unübersteigbaren Schranke geworden, die viele von dem Glauben an ihn und von dem Eintritt in das Gottesreich fernhielt. Das konnte also nicht der Sinn der Selbstbezeichnung sein. So sah man denn in demjenigen, der sich mit Emphase „der Menschensohn“ nannte, den Menschen, der das Ideal der Menschheit ist und als solcher alle Hoheitsrechte der gottebenbildlichen Menschheit in sich vereinigt.

[1] Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, Strasbourg 1864, 112—121. Weitere hierhin gehörende Auffassungen bei Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, Freiburg 1897, 255 A. 3.

Diese von Herder[1] und Schleiermacher[2] bereits vertretene Deutung wurde besonders von A. Neander[3] ausgebildet. Jesus ist in dem vorzüglichsten, der Idee der Menschheit entsprechenden Sinne Mensch; weil in ihm das Urbild der Menschheit verwirklicht ist, darum heißt er der Menschensohn.

Hören wir einige Vertreter dieser Ansicht. H. J. Holtzmann[4], der in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I 264 zu keinem festen Resultat kommt[5], sprach sich früher in dem erwähnten Aufsatze im Sinne Neanders aus. Schon wenn im Munde Jesu der Danielsche Ausdruck artikuliert erscheine, so weise dies darauf hin, daß der organisch mit der Menschheit Verbundene allen Gliedern derselben gegenüber eine eigentümliche Stellung einnehme, daß die generischen Eigenschaften des Menschen diesem bestimmten Menschen vorzugsweise zugeschrieben werden sollen. „Sonach hat Jesus zu der in Rede stehenden Selbstbezeichnung gegriffen . . ., um seine eigentümliche und zentrale Stellung im Kreise der υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων zu bezeichnen. Der Danielsche Ausdruck spiegelt sich in seinem Bewußtsein in dem universalen und humanen Sinne ab, den später Paulus in seiner Lehre vom ἄνθρωπος ἐπουράνιος und δεύτερος Ἀδάμ (Röm 5, 12—21; 1 Kor 15, 45—49) weiter entwickelte."[6]

Klarer und bestimmter prägte C. Wittichen[7] den Gedanken Neanders aus. Der Danielsche Menschensohn be-

[1] Christliche Schriften II 5 6 (Suphan XIX 242).

[2] Der christliche Glaube II[2], Berlin 1831, 99.

[3] Das Leben Jesu Christi, Hamburg 1837, 129 ff.

[4] Über den Ausdruck Menschensohn: ZwTh VIII (1865) 212—236.

[5] „Entweder folgt aus den gehäuften sachlichen und sprachlichen Schwierigkeiten die Ungeschichtlichkeit des Terminus ‚Menschensohn' im Munde Jesu, oder es kann ein Weg nachgewiesen werden, auf welchem aus dem ‚Menschensohn' . . . schon in der Verkündigung Jesu der ‚Messias' erwachsen ist. . . ."

[6] Holtzmann a. a. O. 235. Der Aufsatz gibt eine ziemlich vollständige Übersicht über die bis 1865 erschienene Literatur in unserer Frage.

[7] Die Idee des Menschen. Zweiter Beitrag zur biblischen Theologie, hauptsächlich der synoptischen Reden Jesu, Göttingen 1868.

zeichnet, im Gegensatz zur rohen Sinnlichkeit der heidnischen Herrschaften, den der Idee des Menschen entsprechenden sittlichen Charakter der zukünftigen israelitischen Weltherrschaft. Der Menschensohn des Buches Henoch bedeutet eine Fortbildung der Danielschen Idee: als der ideale Mensch, in dem der Weltzweck Gottes, die Gerechtigkeit, verwirklicht ist, wird ihm universale Wirksamkeit beigelegt. Jesus hat das Buch Henoch gekannt und benutzt, denn bloß hier erscheint der Menschensohn in zeitlicher Existenz als Individuum. Indessen bleibt die Möglichkeit, daß Jesus auch die Danielstelle von einem persönlichen Messias verstand. Das Ergebnis der Untersuchung ist: der Ausdruck bezeichnet im Munde Jesu die vollendete Darstellung der Idee des Menschen oder der Gerechtigkeit in seiner Person; damit zugleich den Messias als das erwählte Organ zur Verwirklichung dieser Idee in der Welt[1]. Die Beschränkung dieses Namens auf die Person Jesu ist nur formaler Natur. Der Unterschied in der Darstellung der Idee des Menschen bei Jesus und bei seinen Jüngern ist nur quantitativ und genetisch[2].

W. Beyschlag[3] will als Quelle der Formel nur Daniel anerkennen, wo der Messias als himmlischer, präexistenter Mensch gedacht ist. Zwar hat sich Jesus mit diesem Namen als Messias bezeichnen wollen, aber das war weder das einzige noch das tiefste Motiv für die Wahl desselben. Er muß sich vielmehr als Mensch gewußt, aber sich auch von allen seinen

[1] C. Wittichen, Die Idee des Menschen 137. [2] Ebd. 158.

[3] Die Christologie des Neuen Testamentes, Berlin 1866, 9—35. In seiner neutestamentlichen Theologie (Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen 2 Bde. [Halle 1891—1892, 2. Aufl. 1896]) hat Beyschlag seine Ansicht wesentlich modifiziert. Bei Daniel ist von einem persönlichen Messias nicht mehr die Rede; indem Jesus hier anknüpfte, will er, was auch seinem Selbstbewußtsein am besten entspricht, seine Person hinter der Sache, die er vertritt, zurücktreten lassen. „Ich bin der Bringer des Himmelreiches, daran haltet euch, alles Weitere wird sich finden (I 63 f).“ So weiß sich Jesus als denjenigen Menschen, der die Macht des Himmelreiches in sich trägt, in dem die Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft vom Himmel zur Erde herabsteigt (65).

Brüdern unterschieden haben: er ist der Mensch κατ' ἐξοχήν, der ideale, absolute, himmlische Mensch.

Auch W. Mangold[1] hält daran fest, daß Jesus sich mit diesem Worte als den Messias bezeichnet habe. Aber gerade durch diese Formel wird der letztere seinem Wesen nach bestimmt, und zwar als „der wahre Sohn der Menschheit", als der, „in dem die Idee der Menschheit zur vollendeten Erscheinung gekommen ist". Darum können und dürfen auch die höchsten Prädikate messianischer Ausrüstung, Würde und Machtvollkommenheit, von ihm in Anspruch genommen werden.

Noch eingehender hat W. Brückner[2] diese Deutung der Selbstbezeichnung Jesu zu rechtfertigen und zu begründen versucht. Der Markustext, der den Vorzug des Ursprünglichen und des Geschichtlich-Zuverlässigen besitze, wird den Ausführungen zu Grunde gelegt. Jesus hat während des größten Teiles seiner galiläischen Lehrtätigkeit das Reich Gottes gepredigt, ohne sich selbst als den Messias zu bezeichnen. Das Petrusbekenntnis, aus der letzten Zeit dieser Lehrtätigkeit stammend[3], bedeutet das erste Aufleuchten des Gedankens, Jesus sei der Messias, im Jüngerkreis. Wohl empfindet auch Brückner die der Cäsareaszene vorausgehenden Menschensohnstellen 2, 10 und 2, 28 als kaum zu überwindende Schwierigkeit. Jedoch sind dieselben auf Rechnung des Evan-

---

[1] Über die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Predigerverein III (1877) 1—25.

[2] Jesus „der Menschensohn": Jahrb. f. prot. Theol. XII (1886) 254—278. Die Christologie des Markusevangeliums: PrM IV (1900) 415—438. — In Konsequenz seiner Konstruktion muß Brückner natürlich die Fragestellung Mt 16, 13 als geschichtlich unbegreiflich ablehnen. Mk 8, 31 biete die ursprüngliche Fassung der Frage (257). Ähnlich scheint auch Rose (Études sur les évangiles 160) zu denken.

[3] Als wenn das Petrusbekenntnis, auch in der knappen Fassung des Markusberichtes, überhaupt möglich und begreiflich wäre, wenn nicht eine Unterweisung durch Jesus in diesem Sinne vorausgegangen war! Das Zeugnis Petri ist auch für Jesus, das beweist der Umstand, daß er selber durch seine Fragen es herbeiführt, das Fazit, nicht aber ein erster Faktor seiner Unterweisung der Jünger über das Geheimnis seiner Person.

gelisten zu setzen, der hier, proleptisch Jesu Messiasbewußtsein kundgebend, auf 8, 27 vorbereitet.

Zur Erschließung des Sinnes der Selbstbezeichnung geht Brückner auf Daniel zurück. Hier habe das religiöse Bewußtsein der Juden, beeinflußt vom griechischen Geiste, sich ein neues Menschheitsideal, das sich alle Völker unterwerfen solle, gebildet. Christus habe sich an dieses Wort vom Menschensohn in seiner auffallenden Eigenart angeschlossen, den großen und tiefen Gedanken desselben aufgefaßt, auch wohl in seiner Weise seine eigene Geistesfülle in den sich ihm darbietenden Ausdruck hineingelegt. Gerade die sehr verschiedenen Gedankenreihen und Beziehungen, in denen die Formel vorkomme, fänden nur bei der Annahme eine befriedigende Erklärung, daß Jesus dabei stets auf das Danielsche Zukunftsbild hingewiesen habe. Brückner verwahrt sich freilich dagegen, daß man ihm vorhalte, er finde „ohne Halt und Anlaß" im Menschensohn den Gedanken von dem Urbild der Menschheit. Allein wir vermögen uns unter dem durch griechischen Einfluß gebildeten neuen Menschheitsideal Daniels schlechterdings nichts anderes zu denken als den etwas verschleierten Idealmenschen Neanders. Darum stellen wir die Ausführungen Brückners mit Holtzmann[1] auf die nämliche Linie.

Ihren besten Vertreter hat die hier besprochene Deutung des Namens Menschensohn jüngst in Th. Zahn[2] gefunden, zu einer Zeit, wo man allgemein den „Idealmenschen" als ungeschichtlich abgetan zu haben glaubte. Jesus lehre nicht, er sei der Menschensohn, sondern er spreche aus dem Bewußtsein heraus, daß er es sei. Der ein Exemplar der Gattung bezeichnende Begriff wird durch die Determination fähig 1. die ganze Gattung zu bezeichnen, 2. das hervorragendste

[1] Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I 254 A. 1. Ebendort auch noch andere Vertreter dieser Auffassung. Es sind noch nachzutragen: Stier, Die Reden Jesu I, Barmen 1844, 41 f 326 f; II 9 f. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi[2], Berlin 1853, 63 81 ff.

[2] Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1903, 347—357 ([2]1905, 346—357).

Exemplar der Gattung, dasjenige Individuum, in welchem die Gattung ihre vollkommene Darstellung findet, 3. in einem engeren Kreis das einzige innerhalb desselben vorhandene Individuum, welches der betreffenden Gattung angehört[1], 4. dasjenige Exemplar der Gattung, welches durch den Zusammenhang der Erzählung oder Rede oder durch andeutende Bezugnahme auf einen dem Hörer oder Leser bekannten Zusammenhang der Dinge oder Gedanken hinreichend gekennzeichnet ist. Die erste und dritte Möglichkeit erledigen sich von selbst. Die unter 4 gegebene, Jesus habe sich mit stillschweigender Bezugnahme auf Dn 7, 13 als den von dorther bekannten Menschensohn und damit als den Messias bezeichnen wollen, ist nach Zahn die unwahrscheinlichste. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit, die Formel bedeutet den Menschen κατ' ἐξοχήν. Aber wie ist in Christus das Bewußtsein, er sei der Mensch, in dem angegebenen Sinne entstanden? Nur aus dem lebhaften Bewußtsein, ein Menschensohn zu sein, kann sich das Bewußtsein, der Menschensohn zu sein, entwickelt haben. Auch sachlich angesehen ist diese Entwicklung des Bewußtseins Jesu im Verkehr mit Gott und den Menschen nicht unbegreiflich. Jesus empfand es nach dieser doppelten Richtung hin, daß er ein Mensch, ein wie alle andern Menschen unter den Bedingungen des dermaligen Menschenlebens stehendes Glied des Geschlechtes sei. Aber in dem homo sum, worin dieses Bewußtsein zu Worte kam, war auch hohe Würde ausgesprochen. Alles Hohe, was im Alten Testament von der Bestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und der Welt gesagt war, eignete er sich an, und er durfte das, weil keine äußere oder innere Erfahrung dieses sein Selbstbewußtsein Lügen strafte. Dagegen mußte Jesus immer mehr die Erfahrung machen, daß nicht jeder Mensch, sondern nur der wahre Mensch die Macht und Würde besitze, die dem Menschen von Gott zugedacht ist. Da er diesen Menschen nicht unter seinen Mitmenschen, sondern

[1] So z. B. ist ein Vater in seiner Familie stets der Vater.

nur in sich selber fand, wurde er aus einem Menschensohn der Menschensohn[1].

Bestände Zahns Ausführung zu Recht, dann wäre die Beschränkung der Bezeichnung auf Jesus nur formal, es kann dann jeder, ähnliche Erfahrungen vorausgesetzt, zum Menschensohn werden, wenn auch nicht mit dem gleichen vollen Rechte wie Jesus. Die Gründe, welche Zahn gegen die Rückführung der Bezeichnung auf Daniel vorbringt, werden unten besprochen werden.

### 4. Messianische Deutungen.

Der durch das Schlagwort „Menschensohn oder Idealmensch" charakterisierten Auffassung konnte der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie fremde Gedanken in die heiligen Schriften hineintrage. Man braucht noch nicht mit Baldensperger[2] zu sagen, wenn der Ausdruck Jesus als die Verkörperung des moralischen Ideals bezeichnen solle, so heiße das, unsere Begriffswelt um mehr denn tausend Jahre in eine ganz anders geartete Mitte zurücktragen. Dennoch hat J. Wellhausen[3] recht, wenn er, die in Rede stehende Deutung ablehnend, schreibt: „Jesus war kein griechischer Philosoph und kein moderner Humanist, und er redete nicht zu Philosophen und Humanisten."

Beyschlag, Mangold und Brückner wollen freilich auch den messianischen Sinn der Formel festhalten. Tatsächlich zerstören sie denselben dadurch, daß sie ihm einen dem jüdischen Bewußtsein wie der biblischen Auffassung völlig

---

[1] „Die Frage, wie Jesus dies in der Sprache seines Volkes ausgedrückt haben möge, ist nicht von derjenigen Bedeutung, die man ihr vielfach beigemessen hat, und die Schwierigkeit, hierauf eine sichere Antwort zu geben, kann nicht in Frage stellen, daß Jesus die in der Selbstbenennung als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου enthaltenen Gedanken wirklich ausgesprochen hat" (Zahn, Das Evangelium des Matthäus 355).

[2] Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit[2], Straßburg 1892, 187. Siehe unten 81 f.

[3] Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 202. Gunkel: ZwTh XLII (1899) 583.

heterogenen Inhalt geben. Einen Einfluß griechischen Geistes an diesem Punkte auf die Gedankenwelt Jesu nachzuweisen, ist völlig unmöglich. Darum hat diejenige Auffassung die meisten Vertreter gefunden, welche in der Selbstbezeichnung „der Menschensohn“ einen Ausfluß des messianischen Bewußtseins Jesu und einen Messiastitel sieht.

Es sei die eigenartige Auffassung Weizsäckers[1], welche sich vielfach mit der Trenkles[2] berührt, vorausgeschickt. Wie Jesus in allen wichtigen Momenten seiner Lehre an gegebene Überlieferungen und Vorstellungen anknüpfte und aus ihnen ein Neues schuf, so hat er auch bei unserer Bezeichnung Anschauungen im Auge, welche sich auf Grund der Danielweissagung in der jüdischen Apokalyptik eingebürgert hatten. Das beweist schlagend der Gebrauch des Namens in den messianischen Zukunftsaussagen. Doch war derselbe keine eigentlich volkstümliche Bezeichnung des Messias. Wie die Propheten, besonders Ezechiel, sich Menschensohn genannt, so konnte auch jetzt dieser Name in wechselndem Sinne zur prophetischen Selbstbezeichnung gebraucht werden. Aber er bot zugleich durch jenen höheren Gebrauch der Apokalyptik die Gelegenheit, allmählich und planvoll in die messianische Selbstoffenbarung überzuleiten. In der ersten Zeit gebraucht Jesus den Ausdruck da, wo er prophetische Rechte ausübt: Sündenvergebung, Herrschaft über den Sabbat usw. Allein die Anwendung des Terminus ist auch an diesen Stellen derart, daß sie zugleich für die Hörer ein Problem in sich schließt, welches sie zum höheren, d. h. messianischen Verständnis des Berufes und der Person Jesu fortführen soll. Im Petrusbekenntnis zeigt es sich, daß die Jünger das Problem erfaßt und gelöst haben. So frei und weit dieser Gebrauch jetzt noch ist (nämlich als prophetische Selbstbezeichnung), so schließt er doch schon einen so be-

[1] Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864, 416—438.

[2] S. oben S. 23 f.

stimmten Zweck in sich und ist in so stetiger Durchführung fortentwickelt, daß auch hieraus ein von Anfang an fertiges Bewußtsein über sich selbst mit Notwendigkeit folgt[1].

B. Weiß[2] sieht die Wahl des Ausdrucks darin begründet, daß derselbe keine geläufige Bezeichnung des Messias war. Jesus will sich durch ihn als den Menschen hinstellen, der vermöge seines Berufes beansprucht, allen bekannt zu sein. Durch den Gebrauch des Wortes in den Wiederkunftsweissagungen hat er so deutlich auf Dn 7, 13 hingewiesen, daß die Überlieferung darunter nur den zum messianischen Beruf Erwählten verstehen konnte. — Auch die Untersuchung von L. Th. Schulze[3] schließt sich, unter Ablehnung der andern Anknüpfungsversuche an alttestamentliche Stellen, eng an Daniel an. Eine eingehende Prüfung der letzteren Stelle ergibt 1. die persönliche, messianische Deutung derselben, 2. über die Natur des auf den Wolken des Himmels Kommenden die Aussage, daß er ein übermenschliches Wesen ist, welches ähnlich einem Menschen erscheint. Die Untersuchung der neutestamentlichen Stellen geht aus von den Parusieaussagen, welche die alttestamentliche Grundlage des Terminus erhärten. Es ergeben sich folgende Sätze: 1. Johannes gebraucht den Ausdruck im gleichen Sinne wie die Synoptiker; 2. Jesus hat sich von Anfang an als Messias gewußt, und zwar als den bei Daniel geweissagten, der als ein Menschensohn erscheint, aber mehr ist, als die äußere Erscheinung vermuten läßt; 3. Den Heiland bestimmten zur Wahl des Ausdruckes drei Gründe: der Gebrauch desselben bei Daniel, der Gegensatz gegen politisch-nationale Hoffnungen und das Unscheinbare und Niedrige desselben, was Jesu Charakter entsprach. Leider haben Schulzes Ausführungen aus leicht erkennbaren Gründen nicht die gebührende Beachtung gefunden.

[1] Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte usw. 431.

[2] Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1868, 59 ff (6. Aufl. 1895).

[3] Vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867.

Gegen die ausschließliche Herleitung der Formel aus Daniel machte Geß[1] geltend, Jesus habe sich schon lange Menschensohn genannt, ehe die Anlehnung an Daniel — dies geschah erst in der Passionswoche — als notwendig hätte betrachtet werden müssen. Es blieben eine Reihe von Aussprüchen übrig, bei welchen eine Bezugnahme auf Daniel nur durch Künstelei möglich werde, während sich das Gefühl aufdränge, daß der Name doch sinnvoll gewählt sei, so Mt 11, 19; 15, 37[2]. Geß zieht darum noch andere alttestamentliche Stellen, besonders das Protoevangelium, heran. Der Name ist dann auf das Jesu eigentümliche Wesen und nicht bloß auf die Belegung mit dem messianischen Amte zu beziehen. Der Menschensohn ist nämlich derjenige Mensch, welcher von allen andern sich unterscheidet durch seinen himmlischen Ursprung, seine Gottesgemeinschaft, sein Fürstentum über Engel und Menschen, dann aber auch durch die Innigkeit des Bandes, welches ihn mit der Menschheit verknüpft. — Man kann nicht sagen, daß diese Deutung der Formel klar und einheitlich sei.

Auch Th. Keim[3] will sich nicht auf Daniel beschränken, sondern zieht Ps 8, 5 heran, wo der Ausdruck den Kontrast des schwachen menschlichen Wesens und seine Begnadigung durch Gott darstelle. Zwar hat sich Jesus mit dieser Formel als Messias bezeichnet, an vielen Stellen ist sie der Ausdruck seiner messianischen Hoheit, aber gleichzeitig legte er in den Namen einen tieferen Sinn, indem er so seine innige Beziehung zu den Menschen, seine Dienstbarkeit für sie bis zur Erniedrigung und bis zur Mißhandlung durch sie ausdrückte. Damit aber protestiert Jesus gegen die jüdische Messias-

---

[1] Christi Person und Werk I (1870) 62 ff 182 ff 208 ff.

[2] Aber es ist doch sofort klar, daß die Verwendung der Formel, sobald sie aus dem ursprünglichen Gefüge gelöst und als Titel verwandt wurde, eine freiere und selbständigere wurde, ohne daß man darum berechtigt wäre, von Künstelei zu sprechen.

[3] Jesus von Nazara II, Zürich 1871, 64 ff. — Geschichte Jesu[3], Zürich 1873, 164 f.

anschauung, welch letztere den Sinn des Wortes „der Menschensohn", den dasselbe in seinem Munde hat, nicht erschöpft. Als den Angehörigen der Menschheit auch in seiner Stellung als Messias hat er sich bezeichnen wollen, sofern er sich nicht einen Sohn von Menschen, sondern den Sohn des Menschen nannte. Seine einzelnen Aussprüche geben dieser Sohnschaft allenthalben die Beziehung zur Menschheit und wurzeln in der Doppelauffassung seines Wesens und seiner Bestimmung, hier der erhabene Messias, dort der demütige, sich selbst erniedrigende Diener der Menschheit zu sein.

Verwandt mit demjenigen Keims ist das Resultat der Untersuchungen von Hilgenfeld[1]. Jesus besitzt etwas, was bei dem Danielschen Menschensohn kaum hervortritt, und was er zur Hauptsache gemacht hat, nämlich seine Ähnlichkeit mit einem Menschensohn. Bei allem Anschluß an das Alte Testament liegt doch ein gewisser Gegensatz zur gangbaren Messiasvorstellung der Juden darin, daß ein irdischer Mensch, schwach und hinfällig wie alle übrigen, ja obdach- und besitzloser als sie, die ganze überirdische Herrlichkeit des Messias in seinem religiösen Selbstbewußtsein ergriff. Der Name Menschensohn im Sinne Jesu hat eben diese Bedeutung, daß er die Niedrigkeit der äußeren Erscheinung in die Hoheit des Messias einschließt. Es ist die Seelengröße der Demut und Selbsterniedrigung, der geistigen Hoheit und irdischen Niedrigkeit, es ist jener eigentümliche Grundzug der christlichen Frömmigkeit aller Zeiten, wodurch Jesus die irdische Vorstellung des Messias verklärt, vergeistigt und in dieser neugebornen Gestalt zu ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung erhoben hat[2].

---

[1] Die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu: ZwTh VI (1863) 311—340; vgl. ebd. XXXI (1888) 488 ff; XXXV (1892) 445—464. Ferner: XLII (1899) 149—151: Noch ein Wort über den Menschensohn.

[2] Auch A. Immer (Neutestamentliche Theologie, Bern 1878, 105—127) findet in dem Namen „der Menschensohn" den Kontrast zwischen der Niedrigkeit und der Hoheit Jesu ausgedrückt.

Zu völlig verschiedenem Ergebnis gelangt die Untersuchung von Usteri[1]. Von einer Anlehnung an Daniel, wo von einer persönlichen Zuspitzung des Begriffes nicht die Rede sein könne, will er nichts wissen. „Menschensohn“ kann als Wesensbegriff zufolge des Alten Testamentes nur den Menschen nach seiner natürlichen Beschaffenheit, höchstens noch nach seiner idealen Würde bezeichnen. Da Jesus ihn aber zu einer Selbstoffenbarung macht, so ist diese ganz seine geistige Schöpfung. „Er dachte dabei an seinen eigentümlichen Beruf, wie er sich durch seine Menschwerdung bestimmte, und bediente sich des Namens, wenn er diesen charakterisieren wollte. Es war allerdings der Beruf des Messias, aber im christlichen Sinne des Weltheilandes.“[2] Jesus nimmt das Bekenntnis: „Du bist der Christus“ an, denn er ist der verheißene Messias, aber er ist es in viel höherem und reinerem Sinne, als irgend ein Jude ahnte. Der Ausdruck bezeichnete demnach die spezifische Berufsstellung des Erlösers gegenüber der Menschheit, also sowohl Niedrigkeit als Hoheit, sowohl Gleichstellung mit den Menschen als Einzigartigkeit, sowohl Menschlichkeit als Göttlichkeit, wie sie eben durch jene Berufsstellung bedingt sind[3].

Wie Usteri lehnt auch R. F. Grau[4] die Anknüpfung an Daniel ab. „Aus dem Worte ‚Menschensohn‘ einen fertigen Begriff machen im Sinne von Messias und in jene Stelle zurücktragen oder Jesum aus jener Stelle nehmen lassen, heißt doch nichts anderes, als das Alte Testament oder Jesum selbst auf Grund einer mechanischen Theologie mechanisieren.“[5] Für Jesus ist der „Mensch“ der Offenbarung, d. h. derjenige Mensch, von dem das Alte Testament überall aussagt, das

[1] Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn: Theol. Zeitschrift aus der Schweiz III (1886) 1—23.

[2] Usteri a. a. O. 14.

[3] Man vergleiche die ähnlichen Ausführungen bei M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II, Leipzig 1898, 75—115.

[4] Das Selbstbewußtsein Jesu, Nördlingen 1887, 178—218; vgl. Wörner, Die Lehre Jesu, Basel 1882.

[5] Grau a. a. O. 191.

Ziel der Entwicklung der alttestamentlichen Menschheit. Bei der Bildung dieses Begriffes sei Jesus von dem Inhalt des dritten Kapitels der Genesis ausgegangen.

H. H. Wendt[1] gibt wieder zu, daß im Anschluß an Dn 7, 13 unser Name als Titel des Messias verstanden werden konnte. Doch sei es unwahrscheinlich, daß die Vertreter der jüdischen Schriftgelehrsamkeit und Apokalyptik sich desselben bedient hätten. Weil man aber bei dem „Menschensohn" an die geschöpfliche Schwäche dachte, war er Jesu als Selbstbezeichnung bedeutsam und willkommen. Indem er in dem Begriff „Menschensohn" eine Zusammenfassung dieser beiden Momente, der messianischen Würde und des schwachen menschlichen Wesens, ausgedrückt fand, gab er diesem einen tieferen Inhalt, als er bei Daniel und in der jüdischen Apokalyptik hatte. So bot der Ausdruck den Zuhörern ein Problem, welches sie zum Nachdenken und eigenem Urteilen auffordern sollte, dessen Lösung für sie aber auch möglich war. Der Gebrauch des Namens war eine in nuce gegebene Lösung der in ihm enthaltenen Paradoxie — messianische Würde und menschliche Schwäche — durch den Hinweis auf den Gebrauch der alttestamentlichen Schrift.

Auf einem ganz andern Wege suchte C. Holsten[2] in einer scharfsinnigen und klaren Untersuchung die Lösung des Problems. Er will, nach Zusammenstellung aller die Lösung bestimmenden Tatsachen, die grammatisch-logische Bedeutung des doppelt artikulierten Ausdrucks genauer untersuchen sowie das Verhältnis desselben zur Ausdrucksform Daniels schärfer feststellen. Die Untersuchung des Materials ergibt, daß sich alle vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gemachten Aussagen unmittelbar oder mittelbar auf ein Subjekt beziehen, das im Bewußtsein Jesu der Messias ist. Der Artikel vor ἀνθρώπου zeigt das bestimmt, weil gegensätzlich erkannte Wissen des

[1] Die Lehre Jesu; 2. Teil: Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890, 440 ff. — Die 2. Auflage 1900 war mir leider nicht zugänglich.

[2] Die Bedeutung der Ausdrucksform ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im Bewußtsein Jesu: ZwTh XXXIV (1891) 1–79.

Redenden um dieses Gattungswesen, d. h. Jesus kann so nur reden, wenn er sich als Glied der Gattung Mensch weiß. Dagegen weist der Artikel vor υἱός auf einen früher schon ausgesprochenen Begriff, nämlich auf den Menschensohnähnlichen Dn 7, 13. Nun tritt Holsten in eine ausführliche Besprechung dieser Stelle ein, wobei er, abweichend von der üblichen Erklärung, trotz des כ similitudinis für das Bewußtsein Daniels in dem auf den Himmelswolken Kommenden einen bloßen Menschen annimmt. Die Gerichtsszene spielt sich dann im Himmel, nicht auf Erden ab, und der Wolkenflug des „Menschen“ geht von der Erde zum Himmel, nicht umgekehrt. Die so gewonnene Danielsche Vorstellung vom Messias entspricht genau dem Bewußtsein Jesu. Denn hier fand er einen Menschen, der von Gott auf Erden mit dem Messiasgeiste ausgerüstet und bestimmt war, nach Vernichtung der Weltreiche zum Himmel erhoben und mit ewiger Herrschaft belohnt zu werden. Während aber Daniel nur den abschließenden Moment im Erdenleben des Messias darstellt, ergänzt die Lebenserfahrung Jesu das ganze inhaltreiche Leben desselben, das diesem Momente der Peripetie voraufging. So macht Jesus den visionären Messiasschemen Daniels erst zu einer lebendigen Messiaspersönlichkeit [1].

Gegen Holsten betonte Baldensperger [2], daß es nicht darauf ankomme, die Danielstelle authentisch zu interpretieren, sondern festzustellen, was das Judentum unter diesem Menschensohne verstanden, und wie es diesen Begriff seit seinem ersten Erscheinen ausgebaut habe. Baldensperger selbst will den

---

[1] Während die Darstellung des Materials, die Holsten gibt, soweit sie nicht von seiner Auffassung der Evangelien getrübt ist, im allgemeinen nicht beanstandet werden kann, fällt die hierauf aufbauende Erklärung mit dem Nachweis, daß 1. nicht der griechische, sondern der aramäische Sprachgebrauch zuerst maßgebend, und daß 2. die Erklärung der Danielstelle bei Holsten unrichtig und unmöglich ist.

[2] Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit (1888, ²1892). Von der 3. Auflage erschien die erste Hälfte unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, Straßburg 1903.

Titel der Menschensohn im Sprachgebrauch der Synagoge wiederfinden. Er bezeichne hier die ethisch-religiöse Färbung der messianischen Erwartung und den transzendenten Charakter derselben, den sie in der Apokalyptik gewonnen habe. Allerdings sei „der Menschensohn" nicht der echt volkstümliche Messiasname gewesen, habe aber wie der Ausdruck „Himmelreich" bei jedem Synagogenbesucher und nicht zum wenigsten bei den Jüngern messianische Gefühle geweckt. Wenn Jesu Leiden und Tod unter diesen Namen gestellt werde, so folge daraus, daß jene ein integrierendes Element der messianischen Würde bilden. Weil Baldensperger im Menschensohne einen unverhüllten Messiasnamen sieht, der sofort verständlich ist, so ist für ihn die Formel vor der bei Cäsarea Philippi erfolgten Messiasproklamation, welche durch dieselbe ja antizipiert wäre, im Munde Jesu unmöglich. Die Reihenfolge der evangelischen Perikopen muß daher nach diesem Kriterium geändert, Mk 2, 10 und 28 hinter 8, 27 ff gestellt werden.

Für Johannes Weiß[1] ist die Frage, was Jesus mit dem Danielschen Menschensohn gemeint habe, eine psychologische, nicht eine dogmatische oder historische. Je höher und überirdischer die Vorstellung von dem mit himmlischer Herrlichkeit umkleideten Menschensohn war, um so größer und erdrückender erscheint ihm das Problem, die verbindende Linie zwischen dem Rabbi von Nazareth und jener verklärten Gestalt zu ziehen. Weiß geht aus von den Parusiestellen, in denen der Name unzweifelhaft messianische Bedeutung habe. In den Evangelien ist der Name so gut wie im Buche Henoch und in IV Esra ein verkürzter Hinweis auf die Weissagung Daniels. Sprachlich war es Jesus, unterstützt durch Zusammenhang und Gelegenheit, Ton und Gebärde möglich, anzudeuten, daß er von jener Danielfigur rede. Im all-

[1] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892. Wir legen die zweite, völlig neu bearbeitete Auflage (1900) 159—175, 201—210 zu Grunde. Neuerdings hat sich an Weiß angeschlossen F. Chapius in seinem Aufsatze: Le messianisme de Jésus de Nazareth (Revue de théologie et de philosophie [1904] 5—30).

gemeinen haben auch die Evangelisten dieses messianische barnaša richtig gewertet. Schwieriger ist die Frage, wie diese Redeweise psychologisch bei Jesus zu verstehen sei. Man muß anerkennen, daß Jesus nur indirekt von jenem Messiasbilde, von dessen wunderbarer Glorie eine unübersteigbare Kluft ihn trennt, geredet hat. Menschensohn im Sinne Daniels ist er noch nicht, das kann er nur werden. Einen klaren, unzweideutigen Bescheid gibt er nicht einmal auf das Petrusbekenntnis. „Die tiefe Erregung, in die er durch das Wort des Jüngers gerät, mochte dem Verständnisvollen zeigen, daß der geheimste Punkt seines Seelenlebens getroffen war, aber er selber spricht nicht das entscheidende Ja.“ [1] Wie Paulus nur mit keuscher Zurückhaltung von seinen Gesichten spricht, 2 Kor 12, 1 ff, so redet auch Jesus von dem Größten, was ihn bewegt, in objektiver, lehrsatzmäßiger Form. „Daß er der Sohn Gottes sein darf, genießt er dankbar, aber wie Gott es mit der Erhöhung des Messias halten will, das stellt er ihm, gläubig abwartend, anheim.“ [2] Auch in den Leidensweissagungen bleibt das Wort als reine Selbstbezeichnung vollends unbegreiflich. Wie sollte Jesus Leiden und Tod an den Namen des verherrlichten Messias knüpfen? Vor der radikalen Ausmerzung der Formel an diesen Stellen, etwa durch die Annahme, der Evangelist habe das einfache ich, das Jesus gebrauchte, durch die Selbstbezeichnung ersetzt, schreckt Weiß zurück. Vielmehr erscheinen die Leidensweissagungen als die einzige Antwort, die Jesus dem Messiasglauben der Jünger zu teil werden läßt. Eine direkte Bejahung dieses ihres Glaubens ist es nicht, „auch hier fehlt wieder vollkommen das ich, auf das es ankäme, mit nichts ist angedeutet, daß er dieser Menschensohn sei“ [3]. Das Resultat ist: die Formel ist keine Selbstbezeichnung, sondern Anspielung auf das

[1] Weiß a. a. O. 166 f. [2] Ebd. 170.

[3] Ebd. 172. Es ist überflüssig, etwas gegen diese Deutelei zu sagen. Wenn die Beziehung auf Jesus nicht luce clarior wäre, spräche er dann nicht in den Wind, während er doch in der bestimmten Absicht redet, den Seinen, was auch Weiß S. 173 zugibt, das Ärgernis des

durch Daniel veranlaßte Messiasbild, das bald lehrsatzmäßig zitiert, bald in eine gewisse Nähe zur Person Jesu gebracht wird. Befremdlich ist nur die indirekte Redeweise, welche psychologisch verständlich ist durch die Scheu Jesu, von diesen Dingen offen und unverhüllt zu reden. „Es war in der Sache begründet, daß er von sich nicht sagen konnte, er sei gegenwärtig schon in vollem Sinne der Messias. Da mußte ihm die Möglichkeit, hiervon umschreibend oder lehrhaft zu reden, geradezu eine Hilfe sein.“[1]

W. Bousset[2] sucht für die Deutung unseres Ausdrucks wieder engen Anschluß bei der jüdischen Apokalyptik. Der präexistente Messias — das ist der Menschensohn des Buches Henoch — kann nicht abgeleitet werden aus einem Mißverständnis der Danielstelle. Die Schwierigkeit würde gelöst durch die Annahme, daß Daniel eine bereits vorgefundene Figur des „Menschensohnes“ künstlich als Symbol des Volkes Israel gefaßt habe. „Somit drängt sich die Vermutung auf, daß in der Gestalt des präexistenten Menschensohnes zwei Gestalten miteinander verschmolzen sind: der jüdische Messias und eine präexistente himmlische Wesenheit, deren Ursprung und Herkunft noch dunkel ist.“[3] Diese „Wesenheit“ soll in irgend einer Form die Idee des himmlischen Menschen sein, der sich mit der jüdischen Messiasidee hier verbunden hat. Ob Jesus den Titel „der Menschensohn“ bereits selbst gebraucht habe, wagt Bousset nicht zu entscheiden. An zahlreichen Stellen der Evangelien ist derselbe jedenfalls erst nachträglich eingedrungen. Indes kann dieser Eindringungsprozeß unmöglich auf griechischem Boden erfolgt sein; dafür liegen die Wurzeln der Formel

Kreuzes zu nehmen? Gibt es denn eine kräftigere Bejahung des Messiasglaubens der Jünger, als sie in dem Makarismus Petri enthalten ist? Was soll dann das allen Evangelisten gemeinsame Verbot, von der Erkenntnis, Jesus ist der Messias, zu reden?

[1] Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 175.

[2] Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, Berlin 1903, 248 ff. [3] Edb. 253.

zu tief in der auf palästinensischem Boden erwachsenen Evangelienliteratur. Es liegt hier Theologie der Urgemeinde vor, welche damit Jesus als den himmlischen, präexistenten Messias, der zum Gericht als Weltenrichter kommen werde, hat darstellen wollen[1].

In konservativeren Bahnen bewegt sich die Untersuchung von A. Klöpper[2], der den Versuch unternimmt, „im Bewußtsein Jesu von Beginn seines prophetisch-messianischen Auftretens an die Erkenntnis seiner selbst als des danielischen Menschensohnes und dessen Verwendung in der evangelischen Lehrverkündigung begreiflich und angemessen erscheinen zu lassen“. Im Anschluß an Holsten verlegt er die Danielszene in den Himmel. Jesus nun konnte sich sehr wohl mit Rücksicht auf seine irdische prophetisch-messianische Amtstätigkeit mit dem Danielschen Menschensohne identifizieren. Denn wenn er diese Weissagung noch nicht erfüllt sah, so schloß er doch aus den Zeichen der Zeit, besonders aus dem Auftreten des Täufers, auf deren nahe Erfüllung. Bei Daniel erschien der Messias der älteren Propheten in der himmlischen Verklärung, geläutert von irdisch-politischen Bestandteilen, wie er der Auffassung Jesu entsprach. Die Tötung des gottfeindlichen Tieres Dn 7, 11 26 konnte er mit seinem Auftreten verwirklicht denken, da er in der Versuchung die Herrschaft Satans als des Fürsten des Weltreiches prinzipiell gebrochen hatte. Da er sich zudem seit der Taufe im Jordan als den von Gott zum Messias Erwählten weiß, so erscheint die Aneignung der Danielvision einleuchtend, ja fast notwendig. Klöpper sieht in der Wahl gerade dieses Ausdrucks, der zum „Aufhorchen und sinnigen Nachdenken“ anregt, der den unempfänglichen und feindseligen Persönlichkeiten in der rein grammatischen Bedeutung erscheint[3], dem engen

[1] Dabei bleibt vollständig unerklärt, wie der Ausdruck in diejenigen Stellen, welche nicht die Parusie des Menschensohnes betreffen, hineingekommen ist. [2] ZwTh XLII (1899) 161—186.

[3] Es ist freilich nur ein wenig wahrscheinliches Postulat Klöppers, daß dem einen die Formel, die doch zum Nachdenken anregt, in rein

Jüngerkreis aber als Messiasbezeichnung Jesu in Verbindung mit seinen Worten und Taten erkenntlich wird, ein Zeichen hoher pädagogischer Weisheit. Es folgt der Nachweis, daß Jesus sich auch in der Gruppe von Stellen, welche zu seinen endgeschichtlichen Funktionen außer Beziehung stehen, als den Danielschen Menschensohn gewußt habe. Das Ergebnis ist: Jesus entlehnt für sich aus Dn 7, 13 den Titel „der Sohn des Menschen" und setzt von dem Augenblicke an, wo er denselben gebraucht, die Danielsche Vision in geistigem, idealem Sinne als in seiner Person verwirklicht voraus. Dieser Titel ist demnach schon vor dem Ereignis in Cäsarea Philippi im Munde Jesu gleichbedeutend mit Messias. Zu der retrospektiven (nämlich aus Daniel gewonnenen) Färbung des Ausdrucks kommt dann in den letzten Wochen seiner Wirksamkeit, in denen Leiden und Sterben für ihn schon unvermeidlich geworden sind, noch eine prospektive, insofern der Inhalt des Ausdrucks „nunmehr transzendenten realeschatologischen Charakter erhält und damit das danielische Visionsbild zu der Höhe endgeschichtlicher Vollendung erhoben wird" [1].

Endlich sei noch G. Schnedermann [2] erwähnt, welcher das Kunststück fertig bringt, in dem Menschensohne den

grammatischer, dem andern in messianischer Bedeutung erscheint. Entweder hat der Terminus diesen letzteren Sinn, dann aber auch für alle — Jesus war kein Geheimlehrer — oder überhaupt keinen, wenigstens ist er dann nicht ein Zeichen hoher pädagogischer Weisheit. Der Grund, warum trotz des messianischen Sinnes der Formel die Anerkennung Jesu als des Messias bei so wenigen erfolgt, liegt viel tiefer.

[1] Klöpper a. a. O. 185.

[2] Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes II, Leipzig 1895, 206—209. Über die im Anhang beigegebene Abhandlung von F. Sieber siehe das Urteil Lietzmanns a. a. O. 23 A. — Nebe, Über den Begriff des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (1860; Denkschrift des evang. theol. Seminars zu Herborn), gewinnt als Resultat: Jesus unterscheidet mit diesem Namen zwischen zwei Existenzweisen, der vorzeitlichen als Logos, der zeitlichen als Mensch (S. 4 f). Die Arbeiten von Carrairon, Essai hist. et critique sur le titre de Fils de l'homme (1886); von Nandrès, Jésus-Christ, le fils de l'homme (1867); Drummond, The use and meaning of the phrase ‚The son of man' in the synoptic gospels (Journal of theol.

Messias, den Propheten, eine Andeutung des Volkes Israel (aus Dn 7, 18), endlich den ganzen und wahren Menschen, den Idealmenschen zu finden.

**5. Der Name Menschensohn: ungeschichtlich im Munde Jesu.**

Der Umstand, daß der Name „der Menschensohn“ sich in den paulinischen Briefen nicht findet, daß ferner die Apokalypse des hl. Johannes sich dort, wo sie von dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου 1, 13 und 14, 14 redet, noch ganz eng an Daniel anschließt, war für G. Volkmar[1] gewichtig genug, um denselben für Jesus als ungeschichtlich zu bezeichnen. Die Formel ist ein christliches Gewächs, sogar erst das Erzeugnis einer weiteren Entwicklung. Nach der Auferstehung war es geschichtlich berechtigt, in Jesus den „Einen wie eines Menschensohn“ Daniels zu erblicken. Markus, der Nachbildner der Apokalypse, der Darsteller der diesseitigen Herrschaftserscheinung Jesu, scheint den Terminus erst gebildet zu haben. Aber wer wagt noch einen „Wolkenfluggedanken“ Jesu selbst zuzuschreiben? Selbst für den ältesten Jüngerkreis sind diese Wolken des Himmels nur mit Anführungszeichen versehen, d. h. als Danielsches Bild im Sinne gehalten.

Den Gedanken wie das Argument Volkmars griff W. Brandt[2] auf. Er verharrt um so lieber auf der Vermutung, daß erst Markus auf Grund der apokalyptischen Bilderrede den Ausdruck eingeführt habe, als es sehr fraglich sei, ob die Perikope des Buches Daniel, aus der er stammt, zur Zeit Jesu bereits existiert habe[3]. Der Christ habe dann ohne weitere

---

studies II [1900—1901] 350—358 539—571) waren mir leider nicht zugänglich. Ich verweise noch auf den Artikel „son of man“ von Driver in Hastings' Dictionary of the Bible IV (1902) 579—589.

[1] Die Evangelien oder Markus und die Synopsis, Leipzig 1869, 197 f; ders., Iesus Nazarenus, Zürich 1882, 153 f.

[2] Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu, Leipzig 1893, 562—568.

[3] Nach P. de Lagarde (Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1891, 510) ist das 7. Kapitel Daniels genau im Jahre 69 n. Chr. verfaßt.

Reflexion, nur in Anknüpfung an die Vorstellung des Kommens auf den Himmelswolken, im Interesse seines Glaubens und der Propaganda den Namen eingeführt, um die Meinung zu verbreiten, Jesus sei der Danielsche Menschensohn.

Ausführlicher hat H. L. Oort[1] die These von der Ungeschichtlichkeit des Terminus im Munde Jesu zu begründen versucht. Eine Prüfung der einzelnen Stellen bei den Synoptikern und bei Johannes ergibt, daß der Name überall als Messiastitel gefaßt wird. Jetzt erhebt sich die Frage: Können die synoptischen Stellen — Johannes kommt hier nicht in Betracht — so wie sie vorliegen, von Jesus gesprochen sein? Die Leidensweissagungen werden zuerst als vaticinia post eventum abgetan. Eine weitere Reihe von Stellen können in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, so von Jesus nicht gesprochen worden sein, z. B. Mt 8, 9 u. Par.; 9, 19 u. Par.; 16, 13. Mt 12, 40 ist Glosse, beigefügt von einem, der die Beziehung auf Jonas und die Niniviten nicht verstand. Es erübrigen noch zwei Reihen von Stellen: die Parusieaussagen und solche, in denen der Nachdruck auf dem Menschsein mit Menschen gelegen ist. Wenn erstere Reihe historisch wäre, dann wäre Jesus ein Visionär gewesen, der in der Erwartung gelebt habe, er werde über kurz oder lang mit göttlicher Herrlichkeit zum Gerichte kommen; zu einer solchen Annahme gebe das Jesusbild der Evangelien kein Recht. Im Sinne der zweiten Reihe ist der Gebrauch der Formel möglich, aber nicht mehr nachweisbar. Als verstärkendes Moment kommt noch hinzu das Fehlen des Terminus in der übrigen Literatur des Neuen Testaments. Das Ergebnis ist: es ist möglich, daß Jesus den Ausdruck als Bild gebraucht hat, als Selbstbezeichnung nicht. Die Gemeinde hat dann den Namen an der Hand der apokalyptischen Schriften zum Messiastitel gestempelt; erst die Evangelisten haben ihn Jesus selbst zugeschrieben.

[1] De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in het nieuwe Testament, Leyden 1893.

### 6. Lösungsversuche des Problems durch Rückführung der Selbstbezeichnung auf das Aramäische.

Eine neue Epoche der Menschensohnforschung eröffnete H. Lietzmann[1]. War das Problem bis heran ein exegetisch-kritisches und historisch-psychologisches, so wurde es jetzt unter seinen Händen zum linguistisch-philologischen. Die Darlegung der bunten Reihe der bis dahin versuchten Lösungen bildet den wirksamen Hintergrund für die Frage: „Ja, hat denn Jesus überhaupt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt? Hat er denn griechisch gesprochen? Nein, aramäisch. . . . Folglich ist jeder Versuch, zum Verständnis der Reden Jesu der griechischen Formel einen tieferen Sinn durch sprachliche Analyse entlocken zu wollen, methodisch absolut unzulässig, und die ganze, auf diese Frage verwendete Mühe ist unfruchtbar gewesen."[2] Dieses vernichtende Urteil über einen großen Teil der bis dahin geleisteten Arbeit schießt weit über das Ziel hinaus. Dasselbe würde nur dann als zutreffend angesehen werden können, wenn ein Doppeltes vorläge: wenn nämlich die griechische Wiedergabe der aramäischen Formel völlig unrichtig, und wenn durch diese irreführende Übersetzung der Weg zum Alten Testament, in dem die Wurzeln des Terminus liegen, verbaut worden wäre. Beides ist indes nicht der Fall. Allein, konnte nicht der neue Weg zur endgültigen Lösung des Problems führen?

Zwar hatten schon Uloth[3], Eerdmans[4], Wellhausen[5], zuletzt A. Meyer[6] das Aramäische in Rechnung gestellt; aber erst Lietzmann hat mit voller Entschiedenheit die Untersuchung auf der sprachlich-aramäischen Basis auf-

---

[1] Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie, Freiburg 1896. [2] Lietzmann a. a. O. 25.

[3] Godgeleerde Bijdragen (1862) 467 ff.

[4] Theol. Tijdschr. (1894) 153 ff.

[5] Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, 312 A. 1. Die 4. Aufl. 1901 gibt an dieser Stelle S. 387 A. 1 nur das Resultat des sogleich zu besprechenden Aufsatzes von Wellhausen.

[6] Jesu Muttersprache, Freiburg 1896, 91—101.

gebaut. Er behandelt die aramäische und die griechische Formel völlig getrennt, um dann die gewonnenen Resultate für die Beurteilung der historischen Person Jesu und für die Entstehungsgeschichte der Berichte, welche den „Menschensohn“ enthalten, zu verwerten. Der griechischen Formel kann nur ein aramäisches בר אנשא oder בר נשא je nach dem Dialekte zu Grunde liegen. Eine Durchforschung der Targumin des Onkelos und des Jonathan für das jüdische, des Evangeliarium hierosolymitanum für das galiläische Aramäisch führt zu dem Ergebnis: in ersteren ist der Singular ungebräuchlich, nur der Plural findet sich im Sinne von „Menschen“, in letzterem ist bar naša das einzige Wort für Mensch. Im Jerusalemer Talmud findet sich bar naš in der völlig abgeschliffenen Bedeutung des Pronomen indefinitum jemand, man: es ist die farbloseste und unbestimmteste Bezeichnung des menschlichen Individuums. Daß ein solch tonloses Wort zur Bezeichnung des ersten aller Menschen verwandt werden könne, ist ausgeschlossen. Bestätigt wird dieser Satz durch die ursprünglich aramäisch geschriebenen Apokalypsen, welche angeblich den „Menschensohn“ als Messiasbezeichnung haben. Denn bei Dn 7, 13 ist vom Messias gar nicht die Rede, in IV. Esra und bei Henoch ist das Wort kein Titel des Messias.

Die Untersuchung über die Geschichte der Formel auf griechischem Sprachgebiet ergibt: υἱὸς ἀνθρώπου bedeutet in der Septuaginta und von da an oft in der hellenistischen Literatur „Mensch“, entsprechend dem hebräischen ben adam. Als Selbstbezeichnung Jesu, wie unsere Evangelien die Formel gebrauchen, ist ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου der paulinischen und nachpaulinischen Literatur fremd. Noch der Barnabasbrief bekundet ausdrücklich seine Unbekanntschaft mit dem Terminus. Dagegen ist er Marcion geläufig, und zwar im messianischen Sinne. Ähnlich gebrauchen denselben die Ophiten und Valentinianer, noch bei Justin schimmert die messianische Bedeutung durch, während seit Irenäus der Ausdruck durchgängig als Bezeichnung der menschlichen Natur Jesu gefaßt

wird[1]. Aus der Anwendung dieser Ergebnisse auf unsere Evangelien folgt: Jesus hat sich selbst nie den Titel „der Menschensohn“ beigelegt, weil derselbe im Aramäischen nicht existiert und aus sprachlichen Gründen nicht existieren kann. Die Evangelien selbst lassen erkennen, daß das messianische ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erst später in den Text eingedrungen ist. Darauf deuten die Stellen, bei denen der eine oder andere Evangelist das Personalpronomen durch unseren Ausdruck ersetzt hat, z. B. Mt 16, 13, sowie diejenigen, wo das Wort ursprünglich den Menschen ganz allgemein bedeutete. So Mt 12, 32; Mk 2, 10 28 u. Par. So ist denn diese Selbstbezeichnung nur ein terminus technicus hellenistischer Theologie, der, vielleicht schon in jüdischen Kreisen geschaffen[2], bereitwillig von der griechischen Urgemeinde übernommen wurde. Sehr früh begann die Übertragung des Ausdrucks in die Evangelien, „das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendete, war die kleinasiatische Vorlage Marcions“[3].

Während Julius Wellhausen noch in der ersten und zweiten Ausgabe seiner israelitischen und jüdischen Geschichte an der Geschichtlichkeit des Menschensohnes im Munde Jesu festgehalten hatte, entschloß er sich von der dritten Ausgabe an zu dem „Gewaltstreich“ Lietzmanns. In einem größeren Aufsatze hat er seine neue Auffassung zu begründen versucht[4]. Lietzmanns Darstellung des aramäischen Sprachgebrauchs erfährt unsanfte Kritik. Die Targumin können als Grundlage für die Untersuchung des Sprachgebrauchs nicht in derselben

---

[1] Man sehe dazu unsere Ausführungen oben S. 9—17 ff.

[2] Wenn Lietzmann die Möglichkeit offen läßt, die Formel könne schon in jüdisch-palästinensischen Kreisen geschaffen sein — Wellhausen tut dies übrigens auch —, dann entzieht er seiner Beweisführung den Boden. Denn in diesem Falle kann von einer sprachlichen Unmöglichkeit im Aramäischen zur Bildung der Formel offenbar nicht mehr die Rede sein. [3] A. a. O. 95.

[4] Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899. Neuestens zusammenfassend in: Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, Berlin 1903, 66—69.

Weise verwandt werden wie der Talmud, weil sie, infolge des engen Anschlusses an die hebräische Vorlage, vielfach von dieser abhängig und beeinflußt sind. Lietzmann distinguiert nicht, also beweist er nichts. „Ebenso unglücklich wie die lexikalische Statistik ist die grammatische Erklärung. Er schert die verschiedenartigsten Zusammensetzungen mit bar über einen Kamm, in einer Weise, die dem alten Theodoret nicht übel genommen werden kann, gegenwärtig aber unverzeihlich ist.“ [1] Eine methodische Untersuchung des Sprachgebrauches ist aber nach Wellhausen auch überflüssig, weil barnaša in allen aramäischen Dialekten einfach „der Mensch“ bedeutet, nicht mehr und nicht weniger. Die griechische Übersetzung der Formel ist zwar scheinbar wörtlich, tatsächlich aber irreführend. Daniel und die Apokryphen beweisen nichts, weil es dort nicht heißt, der Messias ist Mensch oder heißt Mensch, sondern nur, er sieht aus wie ein Mensch. Was konnte also Jesus sagen wollen, wenn er sich „der Mensch“ nannte? Ein Ersatz für das Personalpronomen kann es nicht sein, denn diese Redeweise ist im Aramäischen ebenso ungebräuchlich wie in andern Sprachen. Den Begriff emphatisch zu fassen, geht nicht an (siehe oben S. 38), faßt man aber ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach als barnaša, dann wird das sachliche Verständnis geradezu unmöglich. „Da Jesus sich nicht mit Menschensohn oder Mensch als mit einem Titel bezeichnet haben kann, so kann er auch die Aussprüche nicht getan haben, von welchen diese Selbstbezeichnung untrennbar ist.“ [2] Soweit der negative Teil der Untersuchung Wellhausens; der positive Teil prüft die synoptischen Menschensohnstellen und untersucht, wie die Bezeichnung entstanden und in die evangelische Tradition der Aussprüche Jesu eingedrungen ist. Wellhausen ist offen genug, zu erklären, das allgemeine, negative Resultat stehe zum voraus fest und sei von dem Gelingen einer positiven Erklärung unabhängig.

[1] Wellhausen a. a. O. 195 f. [2] Ebd. 202.

Diese positive Erklärung, die Wellhausen versucht, lautet: die Benennung stammt aus Daniel. Daß daraus ein determinierter Name werden konnte, läßt sich aus Henoch und IV. Esra begreifen. Mk 13, 26 wird die Danielstelle Jesu in den Mund gelegt, ohne daß dabei schon ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als sein Name gilt[1]. Die Fortbildung zu einer gewöhnlichen Selbstbezeichnung Jesu wurde vielleicht dadurch begünstigt, daß er zur Abwehr des Vorwurfes, er überschreite seine ἐξουσία, Aussprüche tat, in denen das appellative barnaša Subjekt ist: der Mensch darf Sünden nachlassen, darf den Sabbat brechen. Das Mißverständnis, als ob Jesus mit dem barnaša sich selber meine, lag immerhin nahe. Wellhausen glaubt, daß diese Zweiteilung des Wortes wie des Begriffes nicht erst von den Griechen herrührt, sondern daß an manchen Stellen schon im Aramäischen barnaša in der spezifischen, d. h. messianischen Bedeutung gebraucht ist. Die Griechen haben den Prozeß dadurch vollendet, daß sie das spezifische Wort einführten.

Die Konstruktionen Wellhausens scheitern, abgesehen von allen andern Gründen, allein an dem Gebrauch der Formel in den Leidensaussagen. Denn gerade der Umstand, daß hier mit dem Namen des in der Himmelsglorie erscheinenden Weltenrichters völlig inkompatibele Prädikate verbunden werden, beweist die Originalität der Zusammenstellung mit aller nur wünschenswerten Klarheit. Der leidende und sterbende Danielsche Menschensohn ist in jedem andern Munde als in dem Jesu nicht bloß eine Paradoxie, sondern eine bare Unmöglichkeit[2].

---

[1] Die eschatologische Rede Jesu ist nach einigen ganz oder teilweise eine kleine Apokalypse aus den letzten Jahren vor 70 n. Chr., so daß sich hier der Gebrauch des Namens „der Menschensohn" genau in den Grenzen der sonstigen apokalyptischen Literatur halten würde; vgl. Schmiedel im Handkommentar zum N. Test. II 1², Freiburg 1892, 39.

[2] Ich kann hier auf die eingehende und treffliche Kritik der Arbeit Wellhausens hinweisen, welche J. Halévy, Études évangéliques, Paris 1903, 195—230 gegeben hat. Vgl. ebd. 96—115.

Mit denselben Mitteln sprachlicher Untersuchung gelangte G. Dalman[1] zu genau entgegengesetztem Resultat. Auch er untersucht das vorhandene palästinensisch-aramäische Sprachmaterial[2]. Während Lietzmann weder den singularen und pluralen noch den determinierten und indeterminierten Gebrauch auseinander gehalten hatte, scheidet Dalman wenigstens das erstere genau. Die Untersuchung ergibt, daß im jüdisch-palästinensischen Aramäisch der Singular bar enaš ungebräuchlich und wie das hebräische ben adam der dichterischen Sprache angehört. Auch der Dn 7, 13 gebrauchte Ausdruck sei ebensowenig prosaische Schreibart wie die Bezeichnung Gottes: „Der an Tagen Fortgeschrittene" in demselben Verse. Dagegen ist ein determiniertes bar enaš in der älteren jüdisch-aramäischen Literatur unerhört; der Gebrauch von bar naša und bar enaša in der jüdisch-galiläischen und christlich-palästinensischen Sprache der späteren Zeit war eine Neuerung. Der Name war aber kein gangbarer Name des Messias, wenn auch Dn 7, 13 zuweilen von diesem verstanden wurde. Dalman unterscheidet zwischen der Bedeutung der Formel für die Synoptiker und für Jesus. Für erstere ist der Ausdruck eine geflissentliche Verhüllung der Messianität hinter einem Namen, welcher die Menschheit seines Trägers betont. Was Jesus angeht, so kann nicht bezweifelt werden, daß er den Namen aus Dn 7, 13 entnahm; die Bestimmung des Sinnes desselben ist darum nur mit Hilfe dieses Buches zu gewinnen. Der entscheidende Grund, weshalb Jesus gerade zum Danielbuche griff, ist darin zu suchen, daß nirgends mit so voller Klarheit wie dort gesagt wird, die Umwandlung aller Verhältnisse auf Erden sei nur von Gott zu erwarten[3].

[1] Die Worte Jesu I. Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig 1898, 191—219; vgl. die Besprechung von J. Weiß in Theol. Rundschau II (1899) 147 ff. Wellhausen urteilt jetzt sehr wenig günstig über Dalmans Arbeit und Methode; vgl. Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 39 ff.

[2] Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Leipzig 1894, 5—31.

[3] Wenn Dalman meint, der Menschensohnähnliche Daniels solle die Herrschaft erst erhalten, könne also auch durch Leiden und Tod hindurch

Jedenfalls ist der Menschensohnähnliche Daniels seiner Natur nach kein Gewaltiger und Eroberer, sondern nur „ein Menschenkind, das Gott unter seinen Schutz genommen hat und zu Großem bestimmt“. Jesus bezeichnet sich also mit dem Namen bar enaša als „das seiner Natur nach schwache Menschenkind, welches Gott zum Herrn der Welt machen will“ [1].

Das verschiedene Ergebnis der Arbeiten Wellhausens und Dalmans veranlaßte Paul Fiebig[2], das in Betracht kommende Sprachmaterial noch einmal zu prüfen, da er weder Lietzmann noch Wellhausen noch Dalman zustimmen könne. Es stellt sich ihm heraus:

1. bar enaša kann heißen: a) der Mensch, b) ein Mensch;
2. bar enaš kann sogar drei Bedeutungen haben: a) ein Mensch, b) jemand, c) der Mensch.

Somit bleibt die Möglichkeit eines Mißverständnisses auf seiten dessen, der die Worte Jesu aus dem Aramäischen in das Griechische übertrug, offen; ob ein solches vorliegt, hat die Untersuchung des Inhaltes der einzelnen Stellen zu entscheiden. Abgesehen von diesem möglichen Irrtum ist schon in alter Zeit ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur bar enaš(a) gleich der Mensch, nicht Menschenkind. Der griechische Ausdruck gibt den aramäischen nur formell genau wieder. Dadurch ist für den Griechen ein Unterschied zwischen ὁ ἄνθρωπος und ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου eingetreten, der im Aramäischen nicht vorhanden ist. Hier bedeutet der mit bar zusammengesetzte Ausdruck genau dasselbe wie der ohne bar; zur Zeit Jesu heißt sowohl enaša wie bar enaša der, resp. ein Mensch. Wo also jetzt im Griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου steht, hat, die Richtigkeit der Wiedergabe vorausgesetzt, im ursprünglichen Text der

gegangen sein, so ist zu sagen, daß dem Gedanken Daniels diese Möglichkeit völlig fern liegt. Soll etwa das Leiden in das himmlische Vorleben des Menschensohnähnlichen fallen?

[1] Dalman a. a. O. 218.

[2] Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauches für „Mensch“, Tübingen 1901.

mit bar zusammengesetzte Ausdruck gestanden, der an sich auch durch ὁ ἄνθρωπος hätte wiedergegeben werden können.

Der zweite Teil der Untersuchung Fiebigs wendet das gewonnene sprachliche Resultat auf den Tatbestand im Neuen Testament an. Es ergibt sich, daß „der Mensch" als Selbstbezeichnung Jesu der Mensch aus Dn 7, 13, der Messias, ist. Dagegen ist Jesus original darin, daß er die Leidensaussagen mit dem Danielschen Menschen verbindet, alle partikularistischen Züge tilgt und diese ganzen Gedankenmassen auf seine Person bezieht[1].

## Zweites Kapitel.

## Die sprachliche Untersuchung und die alttestamentliche Wurzel der Selbstbezeichnung Jesu.

Jesus hat nicht griechisch gesprochen, also auch nicht, wenn er von sich redete, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gesagt. Es muß vielmehr dem griechischen Ausdruck, der in eine Form gegossen ist, welche der klassischen Gräzität fremd ist, ein entsprechender aramäischer Ausdruck zu Grunde gelegen haben, welcher die so auffällige und ungewöhnliche Fassung verursachte. Auch in der syrischen Übersetzung ist das sprachliche Gewand der Formel so eigenartig, daß man sieht, es kam dem Übersetzer darauf an, eine singuläre, sprachliche Erscheinung genau in der Weise, in der er sie vorfand, zu konservieren. Denn warum hat er sonst ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht einfach durch barnaša wiedergegeben, sondern dafür das komplizierte ברה דבר נשא gewählt? Johannes Weiß[2] hat,

[1] Vgl. die ablehnende Besprechung von Jülicher in ThLz XXVIII (1903) n. 4.

[2] A. a. O. 164 A. 3. „War etwa in der Vorlage das fragliche Wort durch irgend eine besondere Note oder Marke ausgezeichnet, etwa wie im äthiopischen Henoch immer von ‚jenem Menschensohn' die Rede ist . . .? Wie wäre es, wenn Jesus, der im allgemeinen Aramäisch sprach, diesen geheimnisvollen Begriff auf hebräisch, in der Sprache der heiligen Bücher, ausgedrückt und ben adam gesagt hätte?"

angeregt durch P. Jensen, allerdings nur als abstrakte Möglichkeit, die Vermutung ausgesprochen, Jesus habe vielleicht seine Selbstbezeichnung in der Sprache der heiligen Bücher ausgedrückt und ben adam gesagt. Allein es ist nicht einmal eine abstrakte Möglichkeit. Es erscheint durchaus unglaublich, daß Jesus ein so auffälliges Verfahren solle gewählt und mitten im Fluß der aramäischen Rede von sich geheimnisvoll mit einem hebräischen Namen solle geredet haben. Was sollen sich seine Hörer darunter denken? Auffallen mußte ihnen diese ungewöhnliche Redeweise im höchsten Maße. Sollten sie an die Schwäche und die Hinfälligkeit des Menschenkindes denken, das sich so nannte? Darauf hätte wenigstens der alttestamentliche Sprachgebrauch[1] führen können. Allein dessen bedurfte es wahrlich nicht. — Das Wort messianisch zu verstehen, lag aus dem Grunde nicht nahe, weil das Alte Testament nicht den geringsten Anlaß bot, unter dem ben adam an den Messias zu denken. Hätte es aber wirklich im letzteren Sinne gefaßt werden sollen, so würde es, gerade seiner auffallenden Eigenart wegen, für die Absichten Jesu in Bezug auf die Offenbarung seiner messianischen Würde völlig unbrauchbar gewesen sein.

Hilgenfeld[2] hat, gestützt auf das Hebräerevangelium, geglaubt, die Selbstbezeichnung Jesu habe aramäisch ברה דאנשא eigentlich „sein, des Menschensohn" gelautet. Aber auch dieser Rückübersetzungsversuch ist als sprachlich unmöglich abzulehnen[3]. Hinsichtlich der Offenbarung der Messianität Jesu gilt auch hier das gegen Weiß Gesagte.

Wenn wir, was am nächsten liegt, die determinierte griechische Formel in eine determinierte aramäische verwandeln, dann ergibt sich der echt aramäische Ausdruck בר נשא oder

---

[1] Es seien nur einige Stellen genannt: Nm 23, 19; 3 Kg 8, 39; Jud 5, 14; 8, 15; Jb 16, 22; 25, 6; 35, 8; Spr 8, 4; 15, 11; Is 51, 12; 52, 14. In diesem Sinne in den Psalmen 27, bei Ezechiel 92 mal.

[2] ZwTh XLII (1899) 150.

[3] Der Ausdruck ist nicht bloß unsemitisch, es ist auch keine Schriftbasis für denselben zu entdecken; vgl. Dalman, Worte Jesu I 210.

בר אנשא, je nach dem Dialekte. Fast alle Bearbeiter unserer Frage sind sich einig, daß kein anderes Wort dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu Grunde gelegen haben kann. Die sprachliche Untersuchung, über die wir oben berichtet haben, hat auf dieser Voraussetzung aufgebaut und in den einschlägigen Quellen den Sprachgebrauch von barnaš und barnaša zu ermitteln gesucht. Freilich geht das Resultat derselben so weit als möglich auseinander. Dalman, der wohl mit Recht als der beste Kenner des Aramäischen gelten kann, ist der Ansicht, daß barnaš ebenso der poetischen Sprache angehöre wie das hebräische ben adam. Lietzmann erklärt, es sei unmöglich, daß ein so abgeschliffenes Wort wie barnaš Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit oder gar des Messias werden könne. Wellhausen behauptet, barnaša bedeute und werde richtig nur wiedergegeben mit „der Mensch", Dalman mit „das Menschenkind". Holtzmann hat es eine Entdeckung genannt, „daß in Jesu Muttersprache ‚Menschensohn' der einzige zu Gebote stehende Ausdruck für ‚Mensch' ist" [1]. Fiebig findet, daß dem Aramäer zur Bezeichnung von „Mensch" zwei Aussprüche zu Gebote standen, nämlich enaša und bar enaša[2]. Es können also da, wo in unserem heutigen griechischen Text ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gelesen wird, für die aramäische Vorlage wenigstens zwei Möglichkeiten bestanden haben[3]. Indessen legt der fremdartige griechische Ausdruck es nahe, nur die eine Möglichkeit, nämlich bar enaša, zu beachten, da es doch als überaus unwahrscheinlich gelten muß, daß ein einfaches enaša durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und nicht korrekt durch ὁ ἄνθρωπος wiedergegeben worden wäre. Wenigstens gibt es für das griechische Sprachgebiet nichts, was eine solche Annahme irgendwie wahrscheinlich machen könnte. Demnach dürfen

[1] Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I 256.

[2] „Denn im Aramäischen bedeutet der mit bar zusammengesetzte Ausdruck genau dasselbe wie der Ausdruck ohne bar." (A. a. O. 56.)

[3] Schmiedel macht in einem auch sonst beachtenswerten Aufsatze (PrM V [1901] 337) noch auf eine dritte Möglichkeit גברא aufmerksam, die freilich ernstlich nicht in Betracht kommen kann.

wir mit genügender Sicherheit annehmen, daß der Heiland, wenn er von sich sprach, sich barnaša (barenasa) genannt hat.

Die griechische Formel erweist sich von hier aus als eine wörtliche Übertragung der aramäischen, wobei der Artikel vor ἀνθρώπου nach P. de Lagarde[1] als Übersetzungsfehler anzusehen wäre. Soll nämlich ein im Verhältnis des status constructus stehender, zusammengesetzter Begriff artikuliert werden, so hat der Aramäer wie der Hebräer nur die eine Möglichkeit, den Artikel א resp. ה an den zweiten Bestandteil zu setzen, wobei das nomen regens unartikuliert bleibt. Eine genaue Wiedergabe des z. B. im Griechischen vorhandenen doppelten Artikels ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου könnte nur durch Umschreibung gegeben werden, etwa so wie es Hilgenfeld (s. o.) versucht hat. Schmiedel[2] sagt freilich unter Berufung auf seine Bearbeitung von Winers Grammatik § 19, 2 b—4, vor ἀνθρώπου stehe ein Artikel nur deshalb, weil es Regel sei, ein Nomen und den von ihm abhängigen Genetiv, zumal wenn beide zusammen einen Begriff umschreiben, entweder beide ohne oder beide mit Artikel zu setzen. Dafür spricht auch das Fehlen des Artikels oder das Schwanken in der Setzung desselben, wie wir es im Barnabasbriefe und bei Ignatius ad Ephesios beobachten konnten. Auch Origenes[3] scheint die Formel ohne den Doppelartikel als häufiger vorkommend zu kennen, während die doppelt artikulierte Schreibweise in unserer Textüberlieferung der Evangelien durchaus konstant ist.

---

[1] Göttinger gelehrte Anz. (1891) 510.

[2] PrM II (1898) 264.

[3] Zu Mt 22, 2 schreibt er (Migne, S. gr. 13, 1537): ἅπαξ δὲ ταῦτα εἰπόντες εἰς τὸ ‚ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ' δυνάμεθα καὶ τὴν αἰτίαν εὑρεῖν τοῦ συνεχῶς τὸν σωτῆρα υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ὠνομακέναι κτλ. Die ganze Stelle s. oben S. 18. Ich verstehe nicht, wie Zenner (ZkTh XVI [1892] 567 f) zu der Stelle bemerken kann, Origenes meine, Jesus nenne sich stets υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, nicht υἱὸν ἀνθρώπου.

In interessanter Weise hat Zenner[1] dieses fälschlich zugesetzte τοῦ durch einige Beispiele zu beleuchten vermocht. Eine Ausnahme von dem sonst üblichen Verfahren der Sept., nämlich υἱὸς ἀνθρώπου oder υἱοὶ ἀνθρώπων zu übersetzen, macht nur Ecclesiastes mit seinem singulären Griechisch. Dort heißt es:

3, 18: περὶ λαλιᾶς υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου — על דברת בני־האדם

3, 19: συνάντημα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου — מקרת בני־האדם

3, 21: πνεῦμα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου — רוח בני־האדם

Die Sept. geben hier sklavisch getreu das hebräische Original wieder. Dagegen sucht der Graec. Venetus durch Setzung des doppelten Artikels sowohl dem Hebräischen wie dem Griechischen gerecht zu werden und schreibt

3, 18: ἐπὶ τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου

3, 19: συμβεβηκὸς τοῖς υἱέσι τῶν ἀνθρώπων

3, 21: τὸ πνεῦμα τῶν υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου.

Es wird demnach wohl das Richtigere sein, den zweiten Artikel nicht als groben Übersetzungsfehler, sondern mit Zenner als Aramäismus zu fassen. Indessen läßt sich gerade von hier aus um so sicherer der Rückschluß machen, daß die aramäische Vorlage des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur barnaša gelautet haben kann.

Müssen wir nun barnaša bezw. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wie Fiebig regelmäßig tut, mit „der Mensch“ wiedergeben, oder haben wir ein Recht, wie bis heran „der Menschensohn“ zu übersetzen? Auch Gunkel[2] schreibt: „Die Übersetzung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist allzu wörtlich und darum irreführend; demnach darf man die neutestamentlichen Theologen dringend auffordern, die Übersetzung ‚der Menschensohn‘ zunächst einmal fallen zu lassen und dafür überall der Mensch zu sagen.“

---

[1] ZkTh XVI (1892) 570. Man vgl. 1, 13; 2, 3; 3, 10: τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων; 2, 8: ἐντρυφήματα υἱῶν ἀνθρώπων; dagegen wieder 8, 11 u. 9, 3 in beiden Fällen καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου: es herrscht hier also möglichste Mannigfaltigkeit in der Wiedergabe des hebr. Ausdruckes.

[2] ZwTh XLII (1899) 583. Dagegen ist die Übersetzung „der Sohn des Menschen“, so z. B. Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu, der Sohn des Menschen (1896), abzulehnen.

Man wird zugeben müssen, daß der usus tyrannus tatsächlich den Unterschied zwischen der mit bar zusammengesetzten und der einfachen Wortform vollständig verwischt hat. Die von Lietzmann a. a. O. 39 f gegebenen Beispiele beweisen dies zur Genüge. Allein wenn der Grieche mit seinem ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die Eigenart des aramäischen Originals zu konservieren suchte, so dürfen wir dasselbe mit unserem „Menschensohn" tun, wenn der Ausdruck auch sachlich einem „der Mensch" durchaus gleichzustellen ist.

Wenn aber barnaša und naša sachlich dasselbe, nämlich „der Mensch", bedeuten, wie erklärt es sich denn, daß die Evangelien mit feinem Gefühl stets das Richtige treffen und niemals ὁ ἄνθρωπος setzen, wo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hätte stehen müssen, und umgekehrt?[1] Joh. Weiß[2] hat gut bemerkt, daß es z. B. in der Versuchungsgeschichte Mt 4, 1 ff u. Par. anzuerkennen sei, daß die Evangelisten statt οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος nicht den Menschensohn eingesetzt hätten, was bei einiger „Gedankenlosigkeit" nahe gelegen hätte. Selbst da, wo im gleichen Verse in den Worten des Heilandes sich beides — der Mensch im gewöhnlichen und der Menschensohn im messianischen Sinne — findet, im Aramäischen also ganz gut in beiden Fällen barnaša gestanden haben könnte, unterscheiden sie bestimmt und genau. Die Stelle Mk 2, 27 28, die unten ausführlich besprochen wird, beweist dies schlagend. Sie lautet:

2, 27: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον,

2, 28: ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

Sollen beide Sätze, wie man auf Grund des ὥστε zunächst annehmen müßte, und wie es rein sprachlich das Zunächstliegende wäre, ein einziges Argument bilden, so darf kein

[1] Joh. Weiß (a. a. O. 164 und Exkurs V 201 ff) behauptet zwar, an manchen Stellen hätten die Evangelisten entschieden fehlgegriffen, so sicher Mk 2, 10 u. 28. Unsere Untersuchung wird zeigen, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß an diesen Stellen das ganze Gedankengefüge in dem Menschensohn im messianischen Sinne seine Spitze hat.

[2] Ebd.

Wechsel in der Bedeutung des terminus ἄνθρωπος, auf dem dann der Beweis ruhen würde, eintreten. Da aber der Evangelist klar und sicher beide unterscheidet, sie auch gar nicht gleichbedeutend erachtet haben kann (worüber unten), so folgt, daß er auf dem Boden des Aramäischen genau zwischen barnaša in sensu obvio und zwischen barnaša im messianischen Sinne unterscheiden konnte. Ähnlich Mt 11, 18 19. Demnach muß die Zweiteilung des Wortes wie des Sinnes schon auf aramäischem Sprachgebiet erfolgt oder wenigstens vorbereitet gewesen sein. Muß dies aber zugegeben werden, dann fällt Lietzmanns sprachliches Argument gegen die Geschichtlichkeit der Selbstbezeichnung Jesu zusammen. Denn wenn auch nur in einem einzigen Falle diese Möglichkeit zugestanden wird, so kann aus sprachlichen Gründen der Gebrauch von barnaša im messianischen Sinne nicht mehr bestritten werden. Was sprachlich in einem Falle möglich ist, kann es auch in tausend andern Fällen sein. Da wir aber an und für sich in der Muttersprache Jesu keinen Anhalt haben, diese auszeichnende Eigenart, durch die der Ausdruck sich von seiner Umgebung abhob und als messianischer Terminus charakterisiert wurde, für die aramäische Vorlage des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Anspruch zu nehmen, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß entweder die unzweifelhafte Beziehung auf Jesus oder der Zusammenhang und die mit barnaša verbundenen messianischen Prädikate ausschlaggebend gewesen sein müssen, jedesmal unter stillschweigender Berücksichtigung des Danielschen Menschensohnähnlichen.

Hier werden wir uns, ohne auf die Einzelheiten der sprachlichen Untersuchung und die Resultate der Statistik der in Frage kommenden Termini eingehen zu müssen, ein Urteil über die methodische Zulässigkeit derselben bilden können. Kann die Durchforschung des uns zugänglichen Sprachmaterials, das zum allergrößten Teile der nachchristlichen Zeit angehört, den ausreichenden Unterbau für eine Beurteilung des biblischen bezw. neutestamentlichen Gebrauches von barnaša abgeben? Ja, kann sogar von hier aus

die Geschichtlichkeit des Ausdrucks im Munde Jesu bestritten werden? Wir glauben diese Frage unbedingt verneinen zu können.

Was die Untersuchung bisher ergeben hat und auch nur ergeben konnte, ist eine Statistik des Gebrauches von barnaš, sei es im Singular oder Plural, sei es determiniert, sei es indeterminiert. Von hier aus aber den Schluß auf die Unmöglichkeit einer weiteren Verwendung, der Fixierung auf ein bestimmtes Subjekt, ziehen zu wollen, ist in gewissem Sinne, wenn wir einen Terminus der Logik anwenden dürfen, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Man muß sich, will man innerhalb der durch die Art der Untersuchung wie des Objektes derselben gezogenen Schranken bleiben, damit begnügen, festzustellen, daß barnaša in der uns erhaltenen aramäischen Literatur im messianischen Sinne nicht vorkommt. Ob es aber überhaupt nicht vorkommen konnte, ist eine Frage, die auf Grund der Statistik allein nicht entschieden werden kann, selbst dann nicht, wenn diese so vollständig als möglich wäre. Jede Sprache ist eben, solange sie dem täglichen Gebrauch dient, ein lebenskräftiges Gebilde, dessen Entwicklungs-Fähigkeiten und -Möglichkeiten sich der Berechnung entziehen[1]. Gerade die auffallende ungriechische Fassung der Formel, die das Mal semitischer Geburt deutlich an der Stirne trägt, hätte vor einer solchen vorschnellen Folgerung bewahren sollen. Denn das dürfte unbestritten sein, daß eine Bildung, wie sie in ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorliegt, auf rein griechischem Boden nicht hätte erwachsen können. Dazu kommt ein anderes. Wenn, wie wir

[1] Wenn Lietzmann (a. a. O. 40) meint, ein so abgeschliffenes Wort wie barnaš könne nicht Bezeichnung einer bestimmten Persönlichkeit werden, so sei im Vorübergehen auf Analogien in andern Sprachen aufmerksam gemacht. Οὖτις, gewiß ebenso abgeschliffen wie אִישׁ פְּלֹנִי, kann Odys. 9, 366 Name des Odysseus werden. Das deutsche „Mann", das für das Gehör von dem farblosen „man" nicht verschieden ist, leistet dasselbe in Redensarten wie „das ist ein Mann", „der Mann", „unser Mann". Ich verweise auf den Aufsatz von R. Boehmer, Zum Verständnis des „Menschensohnes" (Die Studierstube III [1905] 411—413).

später zeigen werden und auch ernstlich nicht geleugnet werden kann, die Verwendung des k'barnaš im Buche Henoch mit Rücksicht auf Dn 7, 13 einen Fortschritt in der Entwicklung zum selbständigen Messiastitel bedeutet, dann sollte man das in den Evangelien vorliegende Ergebnis einer geradlinigen Entwicklung nicht bestreiten wollen. Ist es doch nicht ohne Beispiel, daß die jüdische Theologie aus bloßen Prädikaten und Attributen Titel des Messias geformt hat. Ich erinnere hier nur an die aus Dn 7, 13 gebildeten Messiasnamen Wolkenmann und Wolkensohn, עננא, בר נפלי[1], sowie an den צבאות יהוה (siehe unten).

Außerdem ist das der Untersuchung zugängliche Material so wenig vollständig, insbesondere die apokalyptische Literatur, die hier in erster Linie in Betracht kommt, so dürftig erhalten, daß wir Gunkel beistimmen können, wenn er schreibt, daß das argumentum e silentio hier keinen Wert habe. Wenn Wellhausen den Schluß mache, daß das, was uns nicht bekannt sei, auch gar nicht existiert habe, so sei das eine starke Überschätzung dessen, was wir wissen. Richtiger wäre es gewesen, die apokalyptische Literatur nach Analogien für unsern Terminus zu durchsuchen. Gunkel selber meinte: „‚Der Mensch' könnte eine mysteriöse Abkürzung für ‚den Menschen Gottes', ‚den Menschen des Himmels', ‚den ersten Menschen' sein, wie ‚das Ende', ‚die Trübsal', ‚die Wehen', ‚das Lamm' Abkürzungen sind für ‚das Ende der Welt', ‚die letzte Trübsal', ‚die Wehen des Messias', ‚das Lamm Gottes'. Auch dies kommt vielleicht in Betracht, daß der Antichrist ‚der Mensch der Sünde' heißt. Wie ‚das Reich Gottes' und ‚das Reich der Sünde' einander gegenüberstehen, so könnten auch ‚der Mensch Gottes' und ‚der Mensch der Sünde' (Christus und Antichrist) sich zueinander verhalten."[2]

[1] Dalman a. a. O. 201. Über beide Namen ders.: Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888, 37 f. — Die rabbinischen Zeugnisse über die messianische Auslegung von Dn 7, 13 etwa bei Carpzov, De filio hominis (1679); vgl. auch Dalman, Worte Jesu I 199 ff.

[2] Siehe Gunkel in ZwTh XLII (1899) 582—590.

Auch reicht die Verwendung der Figur des Menschensohnähnlichen in den sog. Bilderreden des Henochbuches[1] so nahe an einen festen messianischen Terminus heran, daß es vielmehr wundernehmen müßte, wenn der Punkt nicht auf das i gesetzt und die Prägung der Formel nicht vollzogen worden wäre. Wir können zudem hier einmal vom Standpunkt der Kritik aus argumentieren. Manche Kritiker vertreten ja die Ansicht — auch Wellhausen scheint dieselbe zu teilen, a. a. O. 206 f —, in Mk 13 sei eine kleine jüdische Apokalypse enthalten[2], die etwa 40—69 n. Chr. entstanden wäre. Da sich aber hier Vers 26 „der Menschensohn" als Titel des Messias findet, so wäre der Nachweis erbracht, daß etwa um 40 n. Chr. barnaša als Name des Messias vorhanden war. Hier erscheint der Menschensohn auch nicht als „erratischer Block" in fremdartiger Umgebung, sondern in einer Ausstattung, welche nach der Danielapokalypse zum integrierenden Bestandteil für die Erscheinung desselben geworden ist. Es versagt somit auch der sonst so beliebte Versuch, das Wort als Interpolation zu verdächtigen und zu beseitigen. Es bedarf nicht der Versicherung, daß wir in Mk 13 kein „jüdisch-apokalyptisches Flugblatt" aus den letzten Jahren vor der Zerstörung Jerusalems sehen; wir lassen uns auch nicht durch die a priori unerschütterlich feststehende Voraussetzung, daß eine wirkliche Prophetie im Munde Jesu unmöglich sei, unsere textkritischen Grundsätze korrigieren. Wenn wir uns aber einmal auf den Boden dieser Flugblatthypothese stellen wollen, dann ist ja hier das so lange und so eifrig gesuchte barnaša im messianischen Sinne gefunden!

---

[1] Die Bilderreden bilden das messiologische Buch des Henochbuches, das im alttest. Kanon der abessinischen Kirche seine Stelle vor dem Buche Job gefunden hatte und uns so äthiopisch erhalten worden ist. Diese c. 37—69 umfassende Gruppe des ganzen Buches gehört in die Zeit des offenen Konfliktes der pharisäischen Partei mit den letzten hasmonäischen Fürsten und ist wahrscheinlich vor 64 v. Chr. verfaßt; vgl. Beer in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, Freiburg 1900, 217—310; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[3], Leipzig 1898, 190—213. [2] S. oben S. 57 A. 1.

Aber selbst wenn wirklich die aramäische Literatur, soweit sie untersucht wurde, den Messiasnamen barnaša nicht aufweist, dann hätte eine besonnene, streng sachliche Forschung, ehe sie ihr Verdikt sprach, sich umsehen müssen, ob es nicht gute Gründe gibt, welche das Fehlen bezw. das Verschwinden dieser Bezeichnung erklären. Lietzmann hat die Targumin des Onkelos und Jonathan, das Evangeliarium hierosolymitanum nebst den Fragmenten bei Land, Anecdota syriaca VI 114 ff und den Talmud jeruschalmi untersucht, Fiebig dazu noch das Biblisch-Aramäische, das Samaritanische, das Prophetentargum, die aramäischen Inschriften, den Midrasch rabba, den Babli, das Christlich-palästinensische, das Syrische, die jerusalemischen Targumin und das Hagiographentargum. Die Targumliteratur hätte von vornherein ausgeschieden werden können, weil in ihr wegen des engen Anschlusses an den Bibeltext nichts wesentlich Neues zu erwarten stand. Es ist aber wohl zu beachten, daß mit Ausnahme des Biblischen Aramäisch die ganze untersuchte Literatur nachchristlichen Ursprungs ist, wenn in derselben vielleicht auch hier und da älteres Material verarbeitet worden ist. Wenn aber der Messiastitel „der Menschensohn“ in den Glaubensbesitz der christlichen Gemeinde überging, ja wenn er auf palästinensischem Boden zum Schibboleth des jungen Christentums wurde, dann mußte er mit der Notwendigkeit des wachsenden jesusfeindlichen Fanatismus aus der jüdischen Literatur verschwinden. Sobald der Sohn der Jungfrau als der wahre Messias in dieser Formel seine Messianität zur Aussprache gebracht hatte, verlor sie in den Kreisen, in denen sie ihre Wurzeln hatte, innerhalb der synagogalen Theologie, ihr Heimatrecht und ihren Wert. Deutlich beweist dies der Gebrauch, den der sterbende Stephanus Apg 7, 56 von diesem Titel macht. Noch klarer ergibt sich dies aus dem, was Hegesipp bei Eusebius über den Tod des Jakobus berichtet. Weil fast das ganze Volk glaubt, Jesus sei der Christus, darum ersuchen Schriftgelehrte und Pharisäer den Jakobus, daß er

am Osterfeste von der Tempelzinne aus über Jesus Zeugnis ablege. Jakobus geht auf dieses Verlangen ein, und auf die feierliche Frage: δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ[1], antwortet er mit lauter Stimme: „Was fragt ihr mich über Jesus, den Menschensohn! Sitzet er doch im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Himmelswolken." Das ganze Volk versteht sofort den messianischen Sinn des Zeugnisses und ruft „Hosanna dem Sohne Davids". Da sehen die Pharisäer und Schriftgelehrten ein, welche Dummheit sie begangen haben, indem sie Jesu ein so feierliches Zeugnis bereiteten. Im Zorne hierüber beschließen und vollziehen sie dann die Tötung des Jakobus[2].

Gewiß ist der Bericht des Hegesipp über den Tod des Jakobus legendarisch gefärbt und verrät sonderbare Vorstellungen über den jüdischen Tempelkult und andere damit zusammenhängende Dinge[3]. Aber Hegesipp ist sehr wahrscheinlich ein geborener Palästinenser gewesen, so daß er wohl als Zeuge für den Gebrauch unserer Formel gegenüber dem ungläubigen Judentum in Anspruch genommen werden kann. Um so wertvoller und interessanter ist es, daß er das so feierlich in Szene gesetzte Zeugnis des Jakobus über die Messianität Jesu gerade an den Namen „der Menschensohn" anschließt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Hegesipp hier gut unterrichtet war, selbst dann, wenn sein ausführlicher Bericht über

[1] Für den Ausdruck ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, der wohl im Sinne von „Zugang", „Verständnis" zu fassen ist, finde ich keine direkte Parallele. Als Analoga können vielleicht Jo 10, 7 9; 1 Kor 16, 9; 2 Kor 2, 12; Kol 4, 3; Apg 14, 27: ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως, dienen.

[2] Eus., Hist. eccl. 2, 25 (Laemmer 138 ff). Die Antwort des Jakobus lautet: τί με ἐπερωτᾶτε περὶ Ἰησοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ Ἰακώβου καὶ λεγόντων ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον · κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ · ἀλλὰ ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν αὐτῷ.

[3] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 486.

den Tod des „Bruders des Herrn“ in andern Zügen als unglaubwürdig sich herausstellt. Denn es handelt sich hier nicht um die Echtheit oder Unechtheit einer geschichtlichen Überlieferung, die er vorfand, sondern um eine Frage, die zu seiner Zeit noch ebenso dringend und brennend war wie in den Tagen des Jakobus.

So schreibt auch Baldensperger[1]: „Daß aber der Name in nachchristlichen Zeiten verhältnismäßig selten aus jüdischer Feder floß, ist unschwer zu begreifen, wenn man überlegt, daß die Christen ihn an sich gerissen und gleichsam monopolisiert hatten.“ Auch der bekannte Satz des Rabbi Abbahu, der um 280 in Cäsarea lebte und nachweislich mit Christen Verkehr hatte, beweist die jüdische Polemik gegen den christlich gewordenen Messiasnamen. Der Ausspruch lautet j. Taan. 65$^b$: wenn jemand zu dir sagt: „ich bin Gott“, so lügt er; „ich bin Menschensohn“, so wird er es schließlich bereuen, „ich fahre gen Himmel“, der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen[2].

Was demnach Lietzmann für die Arbeiten seiner Vorgänger, welche das Aramäische außer Betracht gelassen hatten, sagen zu können glaubt, die ganze auf diese Frage verwendete Mühe sei unfruchtbar gewesen[3], werden wir zum Teil auch auf die bisherige sprachliche Untersuchung anwenden können. Solange sich dieselbe nicht über die Grenzen ihres Könnens und die Tragweite ihrer Ergebnisse klar wird, kann von einer fruchtbaren Arbeit an unserem Problem kaum die Rede sein. „Es ist also eigentlich ein zielloses Bemühen, feststellen zu wollen, wie oft oder wie selten der Terminus

[1] A. a. O. 77.

[2] Vgl. dazu Dalman a. a. O. 202; Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums[3], Straßburg 1903, 140 f 166 ff. Sehr gut ist 141 A. 2 der Erklärungsversuch zurückgewiesen, den Lietzmann (a. a. O. 49 f) gemacht hat. Es soll sich hier nur um einen ben adam handeln, der redend eingeführt wird in dem stolzen Bewußtsein, ein Sohn des von den Rabbinen als Typus aller Schönheit und Kraft gedachten Adam zu sein.

[3] Lietzmann a. a. O. 25.

aus jüdischer Feder geflossen ist. Die Statistik ist in manchen Fällen eine schlechte Beraterin, denn sie bleibt bei dem äußeren Schein der Dinge stehen und gibt keine sichere Gewähr für ihre Entwicklung. Von einer früheren üppigen Vegetation können nur geringe Überreste zurückbleiben. Trotz der seltenen Anspielungen in nachchristlicher Zeit dürfte der Gebrauch des Namens ‚Menschensohn' im älteren Judentum in gewissen beschränkten Kreisen nichts Ungewöhnliches gewesen sein." [1] Dennoch werden wir die Untersuchung eines so bedeutsamen Ausdruckes, wie es der Name „der Menschensohn" ist, in der Muttersprache Jesu mit Freude begrüßen. Schärfere Nuancierung des in ihm enthaltenen Gedankens, sicherere Rückführung auf die Quelle, aus der er geflossen ist, wird so ermöglicht. Allein eine wesentliche Umzeichnung des Bildes, wie es die Untersuchung des Terminus nach der Übertragung in das griechische Idiom ergeben hat, wäre nur dann zu erwarten, wenn die Übersetzung selbst fehlerhaft wäre oder doch so, daß durch dieselbe der Weg zur Quelle verbaut oder in falsche Bahnen geleitet würde. Somit ist auch die Scheidung, welche Lietzmann in seiner Untersuchung zwischen der griechischen und der aramäischen Formel innehält, methodisch und sachlich nur teilweise zulässig und berechtigt.

Dürfen wir es nunmehr als sicher annehmen, daß Jesus sich barnaša nannte, so wird der jüdische Hörer den Schlüssel für diese immerhin auffallende Selbstbezeichnung in den heiligen Schriften des Alten Testamentes gesucht haben. Hier bot sich der gleiche aramäische Wortlaut nur bei Dn 7, 13, einer Stelle, die zweifellos messianisch verstanden wurde, wie zur Genüge schon Henoch und IV Esra beweisen. Damit war es hinreichend klar angedeutet, daß derjenige, welcher sich den Menschensohn, barnaša, nannte, jener k°barnaš zu sein behauptete, mit dem nach der Danielschen Weissagung die Königsherrschaft Gottes, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, beginnen soll [2]. Es ist aber auch sofort einleuchtend, daß dieser Schluß,

[1] Baldensperger[3] a. a. O. 142. [2] Dalman, Worte Jesu I 75.

selbst wenn die Anspielung auf die Danielstelle verstanden wurde, nicht geradezu zwingend war. Denn oft genug sprach Jesus von dem Menschensohn in Zusammenhängen, welche die Deutung auf eine dritte, von ihm unterschiedene Größe nicht notwendig ausschlossen, schon mehr objektiv, lehrsatzmäßig. Ich erinnere nur an die Stellen, in denen von der Ankunft des Menschensohnes, von den Tagen des Menschensohnes, z. B. Mt 10, 23; Lk 17, 22 26 30; 18, 8 die Rede ist[1]. Immer aber war der scharfe Kontrast, der zwischen dem mit göttlicher Majestät ausgestatteten Danielbilde und der menschlichen Erscheinung Jesu bestand, der entscheidende Punkt, an dem sich die Herzen derer, die guten Willens waren, von den Unbeschnittenen an Herz und Ohren sondern sollten.

Hier entsteht sofort die Frage: Ist der Hinweis auf die Danielstelle, der in der Selbstbezeichnung mit leichter Sicherheit gefunden werden konnte, von Jesus selber beabsichtigt? Mit andern Worten: Ist Dn 7, 13 für Jesus die Quelle gewesen, aus der er diesen seinen Namen geschöpft hat?

Man hat an mehreren Stellen der alttestamentlichen Schrift die Wurzel unseres Terminus bloßlegen wollen. So wollte Geß[2] denselben auf das Protoevangelium Gn 3, 15 zurückführen. „Welch ein schönes Licht", schreibt er, „fällt auf die Worte vom Gekommensein des Menschensohnes, zu suchen das Verlorene, sein Leben als Lösegeld zu geben, ferner auf das Muß in Mk 8, 31[3] und auf die aus Mt 26, 2 hervorleuchtende Gegenüberstellung des Passahlammes und des

[1] Es darf auch nicht vergessen werden, daß unsere Stellung gegenüber dieser Selbstbezeichnung eine günstigere ist, als es die der Hörer Jesu war. Wir überschauen die Gesamtheit der so mannigfachen Aussagen, die sich mit diesem Namen verbinden, während jene immer nur dem Einzelfalle gegenüberstanden. Die Notwendigkeit, den Namen auf Jesus zu beziehen, trat somit nicht mit der nämlichen Dringlichkeit an sie heran wie an uns.

[2] Christi Person und Werk I (1870) 189. Ähnlich auch Grau, Das Selbstbewußtsein Jesu, Nördlingen 1887, 186 f.

[3] Gemeint ist das δεῖ παθεῖν des Menschensohnes.

Menschensohnes, wenn wir voraussetzen, daß Jesus an den Weibessamen denkt, wenn er vom Menschensohn spricht!" Ich sehe ganz davon ab, daß sprachlich zwischen dem aramäischen barnaša Jesu und dem זרע־האשה des Protoevangeliums keinerlei Zusammenhang herauszufinden ist. Geß gibt selber zu, daß in keinem der Aussprüche über den Menschensohn ein direkter Hinweis auf den Weibessamen gelegen ist. Damit ist aber schon gegen die Rückführung der Selbstbezeichnung auf Gn 3, 15 entschieden. Denn wenn der Name für die Umgebung Jesu mehr sein soll als ein ungelöstes und unlösbares Rätsel, dann muß ihr die alttestamentliche Beziehung desselben nicht bloß möglich, sondern auch verhältnismäßig leicht gewesen sein. Die verbindende Linie zwischen dem Menschensohn und dem Protoevangelium zieht indessen nicht der Hörer der Reden Jesu, nicht der schlichte Schriftleser, sondern erst die theologische Spekulation.

Andere haben den Namen auf den Gebrauch des υἱὸς ἀνθρώπου bei Ezechiel zurückgeführt, wo derselbe (etwa 90mal) ständige Anrede des Propheten ist[1]. Damit ist Inhalt und Bedeutung des Wortes bestimmt: es bezeichnet die Niedrigkeit und Schwäche des Menschenkindes, die gegenüber der Herrlichkeit und der Herablassung des Offenbarungsgottes doppelt tief empfunden wird[2]. Eine Beziehung zur prophetischen Tätigkeit Ezechiels ist in dem Namen nicht

[1] C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864, 429; F. Trenkle, Der Menschensohn, Freiburg 1888, 33 f; A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte I[2], Heidelberg 1873, 427 f; M. Vernes, Histoire des idées messianiques 187: „Jésus s'appelle le fils de l'homme par un procédé emphatique familier aux langues orientales, et ce mot signifie ‚le prophète'. La signification messianique donnée à ce nom dans l'église chrétienne lui était absolument étrangère dans la pensée de Jésus."

[2] „Die Wahl dieses Amtsnamens erlaubte aber zugleich den Rückzug auf Ezechiel, der von Jehova als Menschensohn angeredet wird, und sich mit diesem Wort als Erde und Staub gegenüber dem Höchsten bezeichnet. Gerade diesen Klang legt Jesus in das Wort, . . . wenn er sagt, des Menschen Sohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege usw." Hausrath a. a. O. I 427 f.

enthalten, so daß von einer Bedeutung wie „der Prophet“ oder von einem prophetischen Amtsnamen zunächst nicht die Rede sein kann. Somit kann auch aus dem Prophetenamt Christi, das ja in den Evangelien stark betont ist[1], für Rückführung und Bedeutung des Menschensohnnamens nichts gefolgert werden.

Mehr Beifall hat die Berufung auf den achten Psalm, speziell auf Vers 5 gefunden:

> Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest,
> Oder das Menschenkind, daß du es heimsuchst?

So meint Colani[2]: „C'est bien là la pensée de Jésus: une humilité profonde unie à la joyeuse assurance d'être l'objet de la prédilection divine, la conviction qu'il n'est rien par lui-même, jointe à la persuasion que le Père céleste est en lui dans toute sa plénitude. Il me semble qu'en lisant ce psaume Jésus a dû y trouver le sentiment, qui pénétrait son âme, et je serais tenté de croire que c'est ici qu'il a puisé son titre favori. Il lui plaisait de n'être en face de son Père qu'un[3] fils de l'homme, un pauvre mortel.“ Allerdings ist der achte Psalm zur Zeit Jesu messianisch verstanden worden, vgl. Mt 21, 16; 1 Kor 15, 26; Hebr 2, 7. Allein die Gedankengänge, in denen sich der Name bei Jesus findet, die Prädikate, die mit ihm verbunden werden, enthalten sonst nicht den geringsten Hinweis auf den achten Psalm. Die Identität des Namens, die übrigens sprachlich noch nicht sofort vorhanden ist, reicht zum Erweis der Abhängigkeit schon darum nicht aus, weil er in Vers 5b lediglich durch den Parallelismus veranlaßt ist. Käme es nur auf den Gegensatz: menschliche Niedrigkeit und göttliche Hoheit

[1] Ich verweise auf Trenkle a. a. O. 34 ff.

[2] Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps², Strasbourg 1864, 115. Ebenso F. Delitzsch, Kommentar über den Psalter I, Leipzig 1859, 66 ff; Kahnis, Lutherische Dogmatik I, Leipzig 1861, 446. Teilweise auch Keim, Jesus von Nazara II 67; Immer, Neutestam. Theologie 106 f.

[3] Jesus weiß sich nicht als einen Menschensohn, sondern stets und bestimmt als den Menschensohn.

an, dann könnte auch die Anlehnung an Ezechiel als vorhanden erscheinen. Gerade die parallele Stellung von אנוש und בן אדם läßt den Nebenbegriff der hinfälligen Sterblichkeit und Schwäche nicht verkennen. Der von Menschen Erzeugte ist vor allem derjenige, welcher das Los der empirischen Menschheit teilt. Die Verbindung der Herrlichkeitsaussagen mit unserem Namen bleibt dann unerklärt[1].

Schmid[2] hat einen Mittelweg eingeschlagen. Nach ihm gibt Dn 7, 13 den Anlaß, Ps 8, 5 den Inhalt der Menschensohnbezeichnung. Niedrigkeit und Schwachheit im Verhältnis zu einem Höheren, Würde und Erhabenheit im Verhältnis zu einem Niederen fänden sich nirgends so schön vereint wie hier. Das ist allerdings richtig; daraus folgt aber zunächst noch nicht, daß Jesus, wenn er sich den Menschensohn nannte, hier den Namen und dort den Inhalt desselben gefunden habe. Liegt es da nicht näher, daß er beides in Daniel gefunden hat? Es kommen hier, wohl noch vermehrt durch die Annahme einer doppelten Quelle, dieselben Bedenken in Betracht wie oben[3].

Es bleibt somit nur noch Dn 7, 13 als Quelle der Selbstbezeichnung Jesu übrig. Tatsächlich ist auch Jesu Bezugnahme auf diese Stelle so unzweideutig, daß Holtzmann schreiben kann, dieselbe sei heute das allgemeinst anerkannte und gesicherte Resultat der so vielfach auseinandergehenden Erörterungen über den Menschensohn[4]. Bei Daniel heißt es:

7, 13: Ich schaute nun in dem Nachtgesicht: da kam mit des Himmels Wolken einer, der einem Menschensohn glich, und er gelangte bis zu dem Hochbetagten, und man führte ihn vor dessen Angesicht.

7, 14: Dieser aber gab ihm Macht und Ehre und Herrschaft: alle Völker, Stämme und Zungen werden ihm dienen;

---

[1] Vgl. Holtzmann: ZwTh VIII (1865) 216.

[2] Biblische Theologie des Neuen Testamentes I, Stuttgart 1853, 148 ff.

[3] Ähnlich auch Immer a. a. O. 106 f.

[4] Lehrbuch der neutest. Theol. I 247 A. 1.

seine Macht wird eine ewige Macht sein, die nicht genommen werden, und sein Reich ein solches, das nicht zerstört werden kann.

Man braucht dieser Stelle nur die folgenden Aussagen über den Menschensohn gegenüber zu setzen, um die Zusammengehörigkeit beider zu erkennen:

Mt 24, 30b: Und sehen werden sie den Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt mit großer Macht und Herrlichkeit.

26, 64: Ich sage euch aber, von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen, sitzend zur Rechten Gottes und kommend auf den Wolken des Himmels.

Es ist dieselbe Terminologie — Menschensohn, Himmelswolken —, dieselbe Ausstattung der Szene wie bei Daniel so in den angeführten Aussprüchen Jesu. In diesen Stellen war für jeden, der den Danieltext kannte, die Identifizierung dessen, der sich barnaša nannte und das Kommen auf den Wolken des Himmels von sich aussagte, mit der von Daniel geschauten Gestalt einfach zwingend. Dabei werden wir nicht verkennen, daß Jesus auch in diesen eschatologischen Aussagen nicht bei der Danielschen Zeichnung stehen geblieben ist, sondern daß er das Bild farbenprächtiger und lebendiger gestaltet hat. Bei Daniel erscheint der Menschensohnähnliche in einsamer Majestät auf den Himmelswolken, bei Jesus erscheint als Vorbote zuerst das Zeichen des Menschensohnes, Mt 24, 30, alle Geschlechter der Erde werden wehklagen etc., die Engel, die er aussendet, stoßen in die Trompeten mit gewaltigem Schall und sammeln seine Auserwählten aus den vier Winden von einem Ende der Himmel bis zum andern. Und was noch bedeutsamer ist: bei Daniel ist der Menschensohnähnliche eine feierliche, ruhende Größe, die erst erscheint, nachdem das Gericht schon vollzogen ist. In den Evangelien dagegen ist der Menschensohn in vollster Aktivität, er hält selber das Gericht, ja dieses ist der unmittelbare Zweck seines Kommens, und er sondert selbst die Guten von den Bösen, wie man die Schafe von den Böcken

sondert[1]. Beide Bilder verhalten sich zueinander wie die flüchtig entworfene Skizze zu dem sorgfältig ausgeführten Gemälde; aber hier wie dort ist die zentrale Persönlichkeit, sind die wesentlichsten Züge, menschliche Erscheinung und Kommen auf den Wolken des Himmels, dieselben. Fand Jesus im Danielbuche, das in seinen Tagen viel gelesen und populär war wie kaum ein anderes heiliges Buch, den Begriff des Himmelreiches vorgezeichnet, dann lag es nahe, daß er von hier auch den Namen dessen entlehnte, der hier als der Träger und als die persönliche Spitze des Himmelreiches vom Propheten geschaut war. War er es doch, in dem jene gewaltige Idee der neuen, erdumspannenden Gottesherrschaft zur Vollreife und zur Verwirklichung gekommen war. Mit der erforderlichen Einschränkung mag hier ein Wort Holtzmanns[2] stehen: „In dieser Figur die Stellung, welche Jesus selbst im Plane Gottes einnimmt, vorgezeichnet zu finden, lag nahe, sobald einmal die Lehre von seinem Reich auch zu einer Lehre von seiner Person ausgewachsen war. In dieser Situation mochte sie ihm wie ein im voraus mit der Stempelmarke seines Eigentums versehenes Schlagwort entgegengetreten sein, das ihm wie gerufen kam, um die glücklichste und treffendste Bezeichnung seiner Stellung im Plane der Werke Gottes zu liefern."

Dagegen hat Geß[3] geltend gemacht, daß die oben wiedergegebenen Aussprüche Jesu, welche seine Bezugnahme auf Daniel außer Zweifel setzen, den letzten Tagen und Stunden seines Lebens angehören. „Zwei volle Jahre hindurch hat er sich unzählige Male den Menschensohn genannt, ohne daß in irgend einem der uns aufbehaltenen Worte eine Nötigung

[1] „Wenn aber der Menschensohn kommt in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit; und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker, und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirte scheidet die Schafe von den Böcken, und er wird die Schafe auf seine rechte, die Böcke aber auf seine linke Seite stellen" (Mt 25, 31—33).

[2] Lehrbuch der neutest. Theol. I 247.

[3] A. a. O. 111.

vorhanden war, auf diese Prophetie zurückzuschauen.... Erst als die Zeugnisse der Passionswoche durch ihr Zusammenklingen mit Dn 7, 13 die Beziehung klar gemacht hatten, konnte sie auch in früheren Worten gefunden werden.“ — Sobald wir uns auf den allein in Betracht kommenden Boden der Muttersprache Jesu stellen, verliert dieser Einwand seine Kraft. Denn die sprachliche Form des Ausdruckes ermöglichte schon für sich allein unter der Voraussetzung, daß diese Stelle persönlich und messianisch verstanden wurde, die Beziehung auf Dn 7, 13. Dazu kommt der Eindruck, den die mit diesem Namen verbundenen Prädikate — man denke an die Macht, Sünden zu vergeben, an das Herrenrecht über den Sabbat — auf Jesu Zuhörerschaft notwendig machen mußten. Folgt denn daraus, daß dieses Verhältnis zum Danielschen Menschensohnähnlichen schließlich so offensichtlich wurde, daß es niemand übersehen konnte, daß es vorher überhaupt nicht vorhanden war? Es entspricht durchaus dem erzieherischen Verfahren Jesu in Bezug auf die Offenbarung seiner messianischen Würde, daß der Hinweis auf Daniel nicht sofort und für jeden zwingend am Tage lag. Freilich liegt auch hier die Schuld nicht, weder formell noch inhaltlich, in der vom Herrn gewählten Aussprache seiner Messianität, sondern bei denen, welche den Kontrast zwischen der göttlich verklärten Danielschen Gestalt und der schlichten, menschlichen Erscheinung Jesu noch nicht im Glauben überwunden hatten. In den letzten Tagen seines Lebens, als sein Werk vollendet ist[1], da nimmt er nicht bloß die messianische Huldigung des Volkes, der er vorher aus dem Wege gegangen ist, an, sondern erklärt sich mit sichtlich gewollter Klarheit vor dem Hohen Rate als den, der die Weissagung Daniels zur Erfüllung bringt: ita ut sint inexcusabiles (Röm 1, 20).

Neuestens hat sich Theodor Zahn nachdrücklichst gegen die Beziehung unseres Namens auf Dn 7, 13 ausgesprochen[2].

[1] Ich verweise hier auf das 5. Kapitel meiner Untersuchung.

[2] Zahn, Das Evangelium des Matthäus[2], Leipzig 1905, 350 ff. Auch Zahn läßt die Möglichkeit offen, daß durch die Determination eines

Gerade dies ist ihm die unwahrscheinlichste Erklärung. Die Gründe, mit denen er sein Urteil zu stützen sucht, sind diese:

1. Anklänge an Daniel bieten nur einige wenige, der letzten Zeit angehörige Aussagen über die Parusie des Menschensohnes. In den bedeutsamsten Aussprüchen der früheren Zeit fehlt jede Andeutung einer Beziehung auf den Messiasbegriff. Ich brauche hier nicht das zu wiederholen, was oben gegen die gleichen Ausführungen von Geß gesagt worden ist. Gerade von diesen, dem Ende des Lebens Jesu angehörenden Stellen fällt für unsere Erkenntnis, die wir an diesem Punkte ja wesentlich ungünstiger daran sind als die Zeitgenossen Jesu, die mitten in den flutenden Strom der messianischen Gedanken und Hoffnungen gestellt waren, das Licht auf die Aussagen der früheren Zeit. Es wird übrigens Aufgabe der Einzeluntersuchung sein, nachzuweisen, daß auch diese Stellen eine dem Text und dem Gedankengehalt derselben völlig entsprechende Erklärung nur bei messianischer Deutung finden[1].

2. Die Anwendung eines gemeinverständlichen Messiastitels widerspreche der Zurückhaltung Jesu, das Verhalten des Volkes und seiner Führer bis zum letzten Prozeß werde unverständlich. Schon aus unsern bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß man den Messiastitel „der Menschensohn", insofern Jesus denselben für sich in Anspruch nimmt, nicht schlechtweg gemeinverständlich nennen kann. Es darf nicht vergessen werden, daß das Bekenntnis der Messianität Jesu ein Akt des Glaubens ist, und daß das Verhalten der überwiegenden Mehrheit des Volkes und seiner Führer seine tiefste Wurzel und seine Erklärung in ihrem Unglauben und in ihrer Herzenshärte hat. Das ist wenigstens die Anschauung des Evangeliums.

---

Gattungsbegriffes „dasjenige Exemplar der Gattung, welches durch den Zusammenhang der Erzählung oder Rede oder durch andeutende Bezugnahme auf einen dem Hörer oder Leser bekannten Zusammenhang der Dinge oder Gedanken hinreichend gekennzeichnet ist", bezeichnet wird.

[1] S. unten S. 119 ff.

3. Die ständige Bezugnahme auf Daniel wäre nur dann denkbar, wenn entweder die traditionelle Deutung die Stelle auf den Messias bezogen oder wenn Jesus selber öfter und förmlich dieselbe auf sich als den Messias gedeutet hätte. Allein die erste der von Zahn aufgestellten Bedingungen ist erfüllt — man vergleiche das folgende Kapitel —, die zweite verlangt zu viel. Eine förmliche Erklärung, wie sie hier gefordert wird, würde der sonst beobachteten Zurückhaltung Jesu in der Offenbarung seiner messianischen Würde widersprochen und nur eine Steigerung der phantastischen Messiashoffnung, die doch vom Geiste Jesu so fern war, bewirkt haben. Dieser Name leistet durch seine Eigenart beides: er ermöglicht dem Herrn die Aussprache seiner Messianität und verhindert doch durch den Gegensatz zwischen Erwartung und Erfüllung, zwischen Gegenwart und Zukunft eine Verzerrung des geistigen Messianismus in den ungeistigen, erdhaften der vulgären Erwartung.

Endlich hat man in der Rückführung unseres Namens auf Daniel ein Attentat auf die Originalität Jesu erblickt. Eine so geistvolle Idee, wie sich die vom Menschensohn in ihrer über das dürftige „wie eines Menschen Sohn“ Daniels weit hinausgehenden, unergründliche Höhen und Tiefen umspannenden Selbstentfaltung bei dem Jesus der Evangelien darstellt, muß des Erlösers eigenstes Eigentum ebenso gewiß sein, als die Grundgedanken seines Erlösungswerkes es sind[1].

Wie viel großartiger und dabei natürlicher erscheint da die Auffassung, welche die Kirche stets von ihrem Christus gehabt hat! Nicht um jeden Preis original muß er sein; ist er doch durch seine transzendente Natur weit genug über alles rein Menschliche hinausgehoben, gefeit gegen die Annahme, als bedeute die Anknüpfung an Gedanken der Vergangenheit eine Herabstimmung seiner Persönlichkeit und

[1] So z. B. Usteri a. a. O. 15 f. Schleiermacher (Der christliche Glaube II², Berlin 1831, 99 A. 1) nennt die Beziehung auf Daniel einen „sonderbaren Einfall“.

igenart. Gerade darin sehen wir die Größe der in Christo ollzogenen und vollendeten Gottesoffenbarung, daß er in die Ienschheit nicht hineinfällt wie ein Meteor, sondern daß die Gedanken und die Sehnsucht von Jahrtausenden ihm die Vege geebnet haben. So klein auch ein einzelner Zug der Offenbarung erscheinen mag, in der Vorbereitung des Christusamens durch die Danielsche Prophetie eröffnet sich uns ein Blick in den wundersamen Pragmatismus der göttlichen Heilsgeschichte. Darum bedeutet die Tatsache, daß in der Person nd Predigt Jesu alle Fäden der Offenbarung zu einem eineitlichen Bilde zusammenschießen, kein Attentat auf die Originalität Jesu, sondern das Siegel seiner göttlichen Sendung, r ist der gute Hausvater, der aus seinem Schatze hervorringt Neues und Altes.

## Drittes Kapitel.

# Der Menschensohn bei Daniel und in den Apokryphen.

Dürfen wir es als sicheres Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung hinstellen, daß die Selbstbezeichnung Jesu in Dn 7, 13 ihre Wurzel hat und auf den Danielschen Menschenohn hinweisen will, so wird es jetzt unsere Aufgabe sein, liese für uns grundlegende Stelle genau zu untersuchen. Es kommt dabei vor allem auf die Beantwortung der Frage an: st unter dem, der wie ein Menschensohn erscheint, der persönliche Messias zu verstehen, oder ist diese Figur ein Symbol des Volkes der Heiligen des Höchsten? Trifft das letztere zu, dann verliert die Stelle für die Bestimmung des Inhaltes des Menschensohnnamens fast allen Wert. Ich sehe nicht, wie man unter dieser Voraussetzung n der Tatsache vorbeikommen kann, daß dann auch Jesus ie Stelle falsch verstanden und mit Unrecht auf sich als en erschienenen bzw. erscheinenden Messias bezogen habe. Konsequent sind daher eigentlich nur die Ergebnisse bei

Hoekstra[1] und Carpenter[2], welche auch in dem Menschensohn der Evangelien ein Symbol des zukünftigen Gottesreiches sehen und die Beziehung dieses Namens auf Jesus für ein fast unvermeidliches Mißverständnis der Evangelisten erklären.

Ich kann mich auch nicht für den Mittelweg entscheiden, den hier E. König[3] einschlägt. Auch nach ihm hat Jesus mit seiner Selbstbezeichnung an Daniel angeknüpft, auf den er sich auch mit dem Ausdruck „Himmelreich" zurückbezog. „Wie es aber ein Moment seiner Souveränität auch gegenüber den Propheten war, daß er den Begriff des Himmelreiches (Dn 2, 44) oder Gottesreiches in die Sphäre der reinen Geistigkeit und vollen Universalität hineinhob (Lk 17, 20 Jo 18, 36; Mt 13, 38 usw.), so ist es ein anderes Moment dieser Souveränität, daß er den bar enasch (Dn 7, 13), diese Bezeichnung einer symbolischen Repräsentation des Gottesreiches, zu einer Bezeichnung für den Begründer und Beherrscher des wahren Gottesreiches machte und so eine pädagogisch vom Niederen zum Höheren hinanleitende . . . Hindeutung auf seine menschheitliche Bestimmung und seinen Messiasberuf wählte." Das ist jedenfalls eine sonderbare Souveränität, die eine Stelle vergeistigt, indem sie dieselbe mißversteht. Es handelt sich hier nicht um ein unwesentliches Moment, sondern um den eigentlichen Sinn der Prophetie. Handelt sie vom Volke der Heiligen, dann war es — daran ist nicht vorbeizukommen — ein arges Mißverständnis, wenn Jesus sie vom persönlichen Messias verstand und auf Grund seines messianischen Bewußtseins für sich in Anspruch nahm.

Die Gründe, welche für die symbolische Erklärung der Danielstelle angeführt worden sind, hat Marti[4] kurz zusammengefaßt: „Nach der authentischen Interpretation von 18 22 27 ist es unmöglich, bei dem, der einem Menschen

[1] De benaaming „de Zoon des Menschen" (1866).

[2] The first three Gospels, London 1890.

[3] „Der Menschensohn im Danielbuch": N. kirchl. Zeitschr. XVI (1905) 904–928.

[4] Das Buch Daniel. Kurzer Handkomm. z. AT, Abtl. XVIII, Tübingen 1901, 52 f.

lich כבר אנש, an etwas anderes als an das Volk der Heiligen des Höchsten, d. h. an die treuen Juden zu denken. Nichts im ganzen Kapitel ist dieser Auffassung entgegen, und nirgends im ganzen Buche ist auch sonst von einem persönlichen Messias eine Andeutung zu finden. Auch vergesse man nicht, daß die Gestalt, die der Seher schaut, nicht Menschensohn, sondern einer, der einem menschlichen Individuum gleicht, genannt wird. Also kommt es nicht auf die Einzelperson, sondern auf die Menschenähnlichkeit an, und diese will im Gegensatz zu den heidnischen Reichen, die durch Tiere dargestellt sind, für das ewige Reich der Heiligen hervorgehoben werden. . . . Zu der Darstellung des ewigen Reiches der Heiligen unter der Gestalt eines Menschenähnlichen braucht der Verfasser durch keinen äußeren Grund (etwa eine alte Überlieferung) bewogen zu sein; der Gegensatz zu den Tieren führte ihn von selbst auf diesen Weg." Ähnlich haben sich fast alle neueren nichtkatholischen Exegeten mit seltener Einmütigkeit ausgesprochen, so z. B., um nur einige zu nennen: Hitzig[1], Volkmar[2], Lietzmann[3], Dalman[4], Baldensperger[5], Holtzmann[6], Schmiedel[7], Bousset[8], Schürer[9], König[10].

Gegen die symbolische Deutung und für die persönliche Auffassung des Menschenähnlichen haben sich die katholischen Erklärer fast ohne Ausnahme[11] entschieden. Es ist

---

[1] Der Prophet Daniel, Leipzig 1850, 114 ff.

[2] Jesus Nazarenus, Zürich 1882, 147.

[3] Der Menschensohn 41. [4] Worte Jesu I 197.

[5] Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums[3], Straßburg 1903, 98 f. [6] Lehrbuch der neutest. Theol. I, Berlin 1897, 71.

[7] PrM II (1898) 252.

[8] Religion des Judentums, Berlin 1903, 251 ff.

[9] Geschichte des jüdischen Volkes II[3], Leipzig 1898, 506.

[10] N. kirchl. Zeitschr. XVI (1905) 920.

[11] Dagegen folgt der neueste Erklärer des Buches Daniel, P. Rießler (Das Buch Daniel, Wien 1902, 70), der symbolischen Erklärung, ohne die traditionelle Auffassung auch nur zu erwähnen. Nach Rose (Études sur les évangiles, Paris 1902, 171) ist es sogar schon „hors de doute, que le Fils de l'homme personnifie directement . . . les saints du Très-Haut".

dies nicht bloß die Auffassung der Evangelien, die durch den Messiastitel „der Menschensohn“ klar zu Tage tritt, sondern auch die der Väter und des Judentums selbst. Für das letztere beweist die Tatsache, daß die Rabbinen im Anschluß an diese Stelle für den Messias den oben schon erwähnten Namen (S. 68) „der Wolkenmann“ geprägt haben (vgl. Schöttgen, Horae hebr. II 263). Bei den Juden ist Aben Esra[1] im 12. Jahrhundert der erste gewesen, der die Stelle symbolisch gedeutet hat. Von neueren protestantischen Forschern haben sich Bleek[2], v. Orelli[3], Hilgenfeld[4], Pfleiderer[5], Behrmann[6], Volz[7] u. a. gegen diese Deutung entschieden.

Indes kann es sachlich keinem Zweifel unterliegen, daß Dn 7, 13 der persönliche Messias als die Spitze und der Träger des zu erwartenden Gottesreiches in die Darstellung eintritt.

Wenn schon in den Kap. 2—6 an der Spitze der gottfeindlichen Weltreiche Babylonien und Medien ein König erscheint (Nabuchodonosor, Balthasar, Darius), so sollte man erwarten, daß auch das Gottesreich in seinem König dargestellt werde. Ich will jedoch darauf nicht so viel Wert legen, zumal der Unterschied zwischen dem geschichtlichen und dem visionalen Teil des Buches Daniel ein ziemlich großer ist. Dennoch darf gesagt werden, daß das Auftreten des per-

[1] Über Aben Esra vgl. Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche I³, Leipzig 1896, 76 f; daselbst auch die Literatur über ihn und Ausgaben.

[2] Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von Friedrich Bleek (herausgeg. von H. Holtzmann) I, Leipzig 1862, 358 ff.

[3] Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, Wien 1882, 513 ff. [4] Z. B. ZwTh XXXV (1892) 445.

[5] Das Urchristentum, Berlin 1887, 308: „Allein es ist doch wahrscheinlicher, daß der Apokalyptiker an ein persönliches Haupt des theokratischen Volkes gedacht hat, um so mehr, da er auch sonst von Schutzengeln oder Genien der einzelnen Völker redet.“

[6] Daniel, Handkomm. z. AT III, Göttingen 1894, 4.

[7] Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, 10 f. Man vergleiche noch die ausführlichen Untersuchungen bei Böhmer, Reich Gottes und Menschensohn bei Daniel, Leipzig 1899, 140—150, und Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums I, Tübingen 1902, 50 ff.

sönlichen Messias in diesem Zusammenhang das Natürlichere ist. Ein Königreich ohne einen König kann sich kein antiker Mensch, am wenigsten ein Jude[1], verwirklicht denken. „Das Gottesreich ist, und zwar nach jüdischem wie nach christlichem Lehrtropus, nicht ohne den Messias, der Messias nicht ohne das Gottesreich zu denken.“[2] Hätte der Verfasser die Vorstellung gehabt, die Herrschaft über alle Völker, Sprachen und Zungen werde im kommenden Gottesreich anders als durch eine individuelle Persönlichkeit ausgeübt werden, so hätte er dies unfraglich betont[3].

Aber auch der ganze Tenor des 7. Kapitels, die Ausstattung der Tiere mit menschlichen Attributen V. 4 und 8, die persönliche Färbung der Verse 13 und 14 schließen die kollektive Deutung aus. Sollte wirklich das messianische Reich in der Gestalt des Menschenähnlichen zum Unterschiede von den Weltreichen symbolisch dargestellt werden, wie hätte der Seher dann von dem ersten Tiere sagen dürfen, es werde „gleich einem Menschen auf die Füße gestellt und ihm ein Menschenherz

[1] Deutlich zeigt dies auch die Apokalypse des Baruch, die nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein kann (Schürer a. a. O. III[3] 229). Dieselbe geht in der Vision von den vier Weltreichen offensichtlich auf Daniel zurück. Hier heißt es: 39, 3: „Siehe, Tage kommen, da wird dieses Königreich, das einst Zion zerstört hat, zerstört und unterjocht werden von dem, das nach ihm kommt. 4. Weiter aber wird auch dieses nach einiger Zeit zerstört werden, und es wird ein anderes, das dritte, aufkommen. Und auch dieses wird sich zu seiner Zeit der Herrschaft bemächtigen und (dann wieder) zerstört werden. 5. Und danach wird das vierte Königreich aufkommen, dessen Herrschaft härter und schlimmer sein wird als die (Herrschaft) derer, die vor ihm waren. . . . 7. Und wenn die Zeit seines Endes herbeigekommen ist, daß es zu Falle kommen wird, alsdann wird sich die Herrschaft meines Messias offenbaren, die der Quelle und dem Weinstock gleicht, und wenn sie erschienen ist, so wird sie seine (des vierten Reiches) ganze große Schar ausrotten.“ — Auch 40, 1 erscheint an der Spitze des vierten Reiches „der letzte Regent“, der übrig bleibt und vom Messias besonders gerichtet wird. Übersetzt von Rothstein bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 425.

[2] Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, Bonn 1895, 1.

[3] Vgl. Böhmer a. a. O. 148.

gegeben"? Ähnlich V. 8: „Augen wie Menschenaugen und ein Mund, der Ungeheuerliches redete". Er hätte damit ja das Charakterisierende, das Unterscheidende bereits verbraucht, es also später nicht mehr verwenden können! Man nehme ferner einmal die Verse 13 und 14 aus der visionalen Umgebung heraus, dann treten die persönlichen Züge so scharf und deutlich hervor, daß niemand auf den Gedanken kommen wird, es handle sich hier nur um ein Symbol, nicht aber um eine klar bestimmte Persönlichkeit. Solange es nicht gelingt, in der apokalyptischen Literatur ein analoges Beispiel einer Symbolisierung des Volkes der Heiligen zu finden, kann auch in unserem Falle nicht davon die Rede sein. Daß der Seher sich die heidnischen Weltreiche unter den Tierbildern vorstellt, ist ganz natürlich; ganz anders aber liegen die Dinge, wenn es sich um das Gottesreich handelt, zu dem er selber in der innigsten Beziehung steht.

Vor allem aber spricht entscheidend gegen jeden Symbolisierungsversuch das Kommen auf den Wolken des Himmels, das ein Jude nie von dem Volke der Heiligen Gottes hätte aussagen können[1]. Vgl. unten S. 95 ff. Wie soll man sich denn die ganze Szene denken? Das Gericht wird auf der Erde abgehalten[2]. Wenn der Seher es auch nicht ausdrücklich sagt, so geht es doch unzweifelhaft aus dem Umstande hervor, daß der ganze Vorgang nach Art eines mensch-

[1] Schon Hieronymus bemerkt zu V. 14 (Migne, S. l. XXV 533): Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius: aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes a Iuda Machabaeo fuisse superatos, docere debet, quo modo cum nubibus caeli veniat quasi filius hominis et offeratur vetusto dierum et detur ei potestas et regnum et omnes populi, tribus ac linguae serviant illi et potestas eius aeterna sit, quae nullo fine claudatur. Von einem bloßen Menschen kann also hier nicht die Rede sein.

[2] So fast alle Exegeten. Nach Düsterwald (Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel, Freiburg 1890, 177) ist der Schauplatz des Gerichtes im Himmel. Auch Holsten (ZwTh XXXIV [1891] 62 ff) hat diese Auffassung ausführlich dargelegt und seiner Deutung des Menschensohnnamens vorausgeschickt. Ebenso Appel, Der Sohn des Menschen, Stavenhagen 1896, 39 ff.

lichen Gerichtshofes geschildert ist, vor dem der Angeklagte erscheint und abgeurteilt wird. So heißt es V. 9: „Ich schaute hin: da wurden Thronsessel hingestellt und ein Hochbetagter ließ sich nieder. Sein Gewand war weiß wie Schnee, und die Haare seines Hauptes glichen reiner Wolle. Sein Thron bestand aus Feuerflammen und die Räder desselben aus brennendem Feuer.“ V. 10: „Ein reißender Feuerstrom ergoß sich von ihm aus; tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Hunderttausende warteten ihm auf. Das Gericht ließ sich nun nieder, und es wurden Bücher aufgeschlagen.“ Sofort wird dann das Urteil vollstreckt: V. 11. „Ich schaute hin wegen des Lärmens der gewaltigen Reden, die jenes Horn hervorstieß; da sah ich, daß jenes Tier getötet, sein Leib vernichtet und dem Feuer zum Verderben übergeben worden war, V. 12: und daß auch den andern Tieren ihre Macht genommen worden und ihnen ihre Lebenszeit bis auf Zeit und Stunde bestimmt worden war.“ Daraus ergibt sich als Schauplatz des Gerichtes und des Urteilsvollzugs die Erde, denn es kann doch nicht daran gedacht werden, daß das Tier zur Aburteilung in den Himmel erhoben worden wäre. Jetzt erscheint, ohne daß eine Verschiebung der Szenerie auch nur im mindesten angedeutet wäre, vor dem Hochbetagten auf den Himmelswolken der Menschenähnliche, um die ewige Herrschaft zu erhalten. Stärker, als es 2, 34 durch den herabfallenden Stein geschehen ist, wird hier der himmlische Ursprung des Herrschers im neuen Gottesreiche — die Wolkenfahrt geht ja vom Himmel zur Erde, wo noch der Thron des Hochbetagten aufgeschlagen ist — ausgesprochen. Eine himmlische Präexistenz, wie sie hier vorausgesetzt ist, kann dem Volke der Heiligen des Höchsten nicht zukommen und wird durch V. 21, 22, in denen dasselbe im Kampfe wider das „Horn“ erscheint, förmlich ausgeschlossen.

Auch Bousset[1] empfindet sehr wohl die hier gegebene Schwierigkeit, wenn er meint, daß die Danielsche Weissagung

[1] Die Religion des Judentums, Berlin 1903, 253.

vom „Menschengestaltigen“, der mit den Wolken des Himmels kommt, in den vorausgesetzten Zusammenhang nicht recht passen will. Die Gerichtsszene finde offenbar auf der Erde statt, wie passe unter diesen Umständen das Symbol des mit (oder gar auf) den Wolken des Himmels kommenden Menschenähnlichen auf das auf Erden befindliche Israel? Ich denke, die Lösung der allerdings erdrückenden Schwierigkeit ist eben die, daß die Deutung auf das Volk der Heiligen einfach falsch ist. Auch die Annahme, Daniel habe in seiner Weissagung eine von ihm bereits vorgefundene Figur des Menschensohnes künstlich als Symbol des Volkes Israel gefaßt, löst die Schwierigkeit nicht. Denn wie für unsere Auffassung, so ist in noch verstärktem Maße für Daniel ein präexistentes, auf den Himmelswolken kommendes Israel eine bare Unmöglichkeit. Zudem fehlt alle und jede Wahrscheinlichkeit, daß der Prophet die Gestalt des Menschenähnlichen irgendwo bereits vorgefunden habe[1]. Woher sollte er sie auch genommen haben? Die heilige Literatur seines Volkes, die zunächst in Betracht käme, bot sie ihm nicht. Aber Völter[2] weiß es: die ganze Gestalt des Menschensohnes ist keine völlig freie Schöpfung des Verfassers von Dn 7, sondern beruht auf religionsgeschichtlicher Überlieferung, sie ist ein importiertes Gewächs des Parsismus. Es ist nicht notwendig, sich weiter mit dieser Mutmaßung zu befassen. Wunder nimmt es nur, daß die Ausgrabungen in Assur und Babel noch nicht die Quelle der

[1] In diesem Falle würde man nicht k$^{e}$ barenaš erwarten, sondern etwas ähnliches wie im Henochbuch: „dieser“ oder „jener“ Menschensohn; es wäre ja ein Hinweis auf eine vorhandene und bekannte Größe.

[2] ZntW III (1902) 173 f. Schon der Feuerstrom 7, 10 erinnere an den Parsismus, ebenso die Tierungeheuer, insofern auch da schädliche und greuliche Tiere und tyrannische Könige (die Tiere sind also nicht Symbole wie bei Daniel) die gottfeindlichen Werkzeuge Ahrimans sind. Auch kenne der Parsismus das Gottesreich wie die jüdische und christliche Eschatologie nicht bloß als abstrakten Begriff, sondern auch als Person gefaßt, es ist einer der Amesha Spentas aus Ahura Mazdas unmittelbarer himmlischer Umgebung.

Danielschen Figur aufgedeckt haben[1]. Da wäre es doch einfacher, Dn 7, 13 14, Verse, die doch nur wie in den Zusammenhang hineingeschneit erscheinen, als Interpolation zu verdächtigen. Hier spricht allzu deutlich die Verlegenheit, in der man sich befindet: auf der einen Seite will man den persönlichen, präexistenten Messias nicht, weil er in das System nicht paßt, auf der andern Seite fühlt man, wie Völter eingesteht, daß die Deutung auf das Volk der Heiligen des Höchsten unmöglich und verkehrt ist.

Aber die V. 18 22 27 gegebene Erklärung der Vision? Es heißt hier:

16: „Ich trat nun zu einem der Aufwartenden heran und bat ihn um offenen Aufschluß über all diese Dinge. Dieser gab mir die Deutung der Vorgänge, indem er mich also belehrte:

17: „Diese vier großen Tiere bedeuten vier Königreiche, die auf Erden erstehen werden.

---

[1] Das ist inzwischen denn geschehen. Vgl. Delitzsch, Babel und Bibel IV 11, und die eingehende und treffende Widerlegung bei König, Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen, Stuttgart 1905, 77 ff. — Auch für Bousset ist die zuerst nur schüchtern geäußerte Vermutung (vgl. oben S. 90) jetzt zur Gewißheit geworden. In einer Besprechung von Reitzensteins „Poimandres“ (Gött. gel. Anz. 1905, Nr 9, 712 f) liest man: „Ich vermute, daß sich mit dem Mythus des zum Zweck des Weltwerdens geopferten Urmenschen, vielfach ein Astralmythus verbunden hat, von einer Gestirngottheit, die in das Dunkel und die Nacht der Unterwelt der Dämonen und höllischen Herrschaften hinabsteigt und sich siegreich wieder aus dieser Welt erhebt. Da es sich in beiden Mythen um ähnliche Ideen handelte, um ein eigentümliches Ineinander von Vergehen und neuem Leben, um Triumph und Sieg durch Sterben und Unterliegen, so wurde der Urmensch der Heros in beiden Mythen und Züge des Astralmythus auf ihn übertragen. Auf dieser Linie liegt der Mythus von der Höllenfahrt des Urmenschen bei den Mandäern und der Zentralmythus des manichäischen Systems; und diese Gestalt des Urmenschen hat die jüdische Eschatologie (Daniel, Henochbuch) mit der des Messias verschmolzen zur Gestalt des ‚Menschensohnes‘.“ Vgl. jetzt auch H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Forschungen z. Rel. u. Lit. des A und NT, herausg. von Bousset und Gunkel, 6. Heft, Göttingen 1905.

18: „Es werden aber die Heiligen des allerhöchsten Gottes die Herrschaft empfangen und die Herrschaft bis in alle Ewigkeit inne haben.

21: „Ich sah, wie dieses Horn wider die Heiligen Krieg führte und sie überwältigte.

22: „Bis endlich der Hochbetagte kam und den Heiligen des Höchsten die Richtergewalt verlieh und die Zeit erschien, wo die Heiligen die Herrschaft erhielten.

27: „Die Herrschaft aber, die Macht und des Reiches Größe, die unter dem ganzen Himmel ist, soll dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten verliehen werden; sein Reich ist ein immerwährendes Reich, und alle Könige werden ihm dienen und untertan sein."

Zunächst eine Bemerkung allgemeiner Natur. Wie das Gottesreich nicht ohne seine persönliche Spitze gedacht werden kann, ebensowenig kann in diesem Zusammenhang, wo es sich um die Instauration der Gottesherrschaft auf Erden handelt, das neue, heilige Gottesvolk entbehrt werden. Darum kann es schon an sich nicht auffallen, daß hier in der Erklärung des Zukunftsbildes für den Messias-König die mit ihm die Herrschaft antretenden Heiligen eingesetzt werden[1].

Jedoch verlangt der Text durchaus nicht, in den angeführten Versen die Erklärung des V. 13 eingeführten Menschenähnlichen zu sehen. Denn während der Engel, welcher den Propheten über die Bedeutung des Gesichtes unterrichtet, im engen Anschluß an die Vision erklärt: „Die vier großen Tiere sind die vier Reiche, welche von der Erde sich erheben", fährt er nicht fort, wie man doch erwarten müßte: „Der Menschenähnliche ist das Volk der Heiligen des Höchsten", sondern läßt diese Figur unerklärt[2] und sagt

[1] „Beide (das messianische Reich und sein König) sind stets zusammen gedacht, und von dem einen läßt sich nicht reden, ohne den andern zu nennen. Beide sind fast Wechselbegriffe, die sich gegenseitig entsprechen, ergänzen." Bartmann, Das Himmelreich und sein König 70; vgl. auch 89 f.

[2] Auch die 2, 41—43 gegebene Erklärung von Eisen und Ton erläutert nicht alle in der Vision enthaltenen Momente.

nur: „Das Reich aber werden erhalten die Heiligen des Allerhöchsten bis in alle Ewigkeit.“ Wie den Menschenähnlichen, so übergeht die Erklärung der Vision auch den Hochbetagten, weil beide einerseits zu klar und verständlich, anderseits zu hoch und erhaben sind, um in der Ausdeutung von V. 17—27 Platz zu haben[1]. Übrigens erscheinen V. 21: „Ich sah, wie dieses Horn wider die Heiligen Krieg führte und sie überwältigte“, die Heiligen selber in der Vision, sie können darum nicht auch noch in derselben Vision durch den Menschenähnlichen symbolisch dargestellt sein[2].

Auch der letzte Grund für die kollektive Deutung, den Marti[3] angibt, die menschliche Erscheinungsform des Gottesreiches habe sich dem Seher durch den Gegensatz zu den durch die Tiere dargestellten Weltreichen ergeben, ist nicht stichhaltig. Zwar das ist wahr: „Die Tiere repräsentieren die gottwidrige Gewalt der heidnischen Weltreiche, während der mit den Wolken des Himmels Kommende, der einem Menschen ähnlich sieht, die geistige Art und den höheren Ursprung des göttlichen Reiches darstellt.“ Allein damit ist der Gegensatz weder erschöpft noch in seinem wesentlichsten Punkte genügend hervorgehoben. Nicht auf dem Gegensatz Mensch und Tier, sondern vielmehr auf dem Gegensatz Himmel und Erde ruht der Hauptton. Wie hätte der Schriftsteller — ich

[1] Vgl. Böhmer, Reich Gottes und Menschensohn bei Daniel 146.

[2] „Nebenbei bemerkt, ist auch die Gleichsetzung des visionalen Menschen in Dn 7, 13 mit dem Messias durch nichts im Text begründet. Dieser erklärt selber den Menschen mit der größten Deutlichkeit als ‚die Heiligen des Höchsten‘, 7, 18, ‚das Volk der Heiligen des Höchsten‘, 7, 27.“ So neuestens wieder Rießler in ThR IV (1905) Sp. 126. Wie weit es mit dieser „größten Deutlichkeit“ her ist, glauben wir gezeigt zu haben. Die symbolische Erklärung scheint bereits für manche Kreise zum wissenschaftlichen Schibbolet geworden zu sein.

[3] Es ist nach dem Gesagten falsch, wenn Marti meint, nichts im ganzen Kapitel stehe dieser Erklärung entgegen. Auch wenn er sagt, nirgends im ganzen Buche sei vom persönlichen Messias eine Andeutung zu finden, so gilt dies nur vom Standpunkte Martis aus. Wir finden schon 2, 34 eine Andeutung des persönlichen Messias, auch das 9. Kap. (9, 24 ff) handelt von ihm. Vgl. Bartmann a. a. O. 95.

habe schon oben darauf hingewiesen —, wenn der erstere Gegensatz vorwiegend hätte betont werden sollen, die Tiergestalten mit so vielen menschlichen Attributen ausstatten dürfen, wie er es V. 4 und 8 getan hat? Daß die Darstellung diesen Gegensatz nicht ausschließt, liegt auf der Hand. Aber die zunächst beabsichtigte Kontrastwirkung liegt nicht hier. Schon in 2, 34 sehen wir in dem Steine, der sich ohne Menschenhand vom Berge loslöst, den himmlischen Ursprung des Gottesreiches angedeutet. Hier tritt der nämliche Gedanke noch klarer zu Tage. Hat doch die Darstellung Kap. 2—6 den geschichtlichen Beweis erbracht, daß das Gottesreich nicht von der Erde ist und nicht durch irdische Kräfte gegründet werden kann. Es ist vielmehr ganz Gottes Werk, und nur er kann es vom Himmel auf die Erde herabbringen[1].

Finden wir nach alledem in Dn 7, 13 den persönlichen Messias als den Träger des künftigen Gottesreiches, so erhebt sich die Frage nach dem Wesen dieser Persönlichkeit, soweit dasselbe aus dieser Stelle zu erschließen ist. Zwei Momente springen sofort in die Augen: die menschliche Erscheinungsform und das Kommen auf den Wolken des Himmels[2].

Von dem, den der Prophet kommen sieht, wird nicht gesagt, er sei ein Mensch, sondern er erscheine wie ein Mensch. Was will dieses כ similitudinis besagen?[3] Soll es nur den

[1] Das ist auch der Gedanke der späteren Apokalyptiker; Gott errichtet das Reich, die Frommen können ihm dabei nicht helfen, sie können in der letzten Not nur leiden und dulden. Ass. Mos. 10, 1 ff; 1 Hen. 90, 18; Ps. Sal. 2, 15; vgl. Bousset, Die Religion des Judentums 203 f.

[2] Ob עם־ענני (μετὰ τῶν νεφελῶν Offb 1, 7) oder בּ־עב, wie Nestle (Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, 40 f) will, zu lesen ist, verschlägt nichts. In jedem Fall sind die Wolken des Himmels als Vehikel gedacht; vgl. Dalman a. a. O. 198.

[3] Vgl. jetzt die eingehende Untersuchung über die Bedeutung des כ in diesem Zusammenhang von König (N. kirchl. Zeitschr. XVI [1905] 908 ff). Ich freue mich, daß die Ausführungen Königs meine Auffassung durchweg bestätigen, wenn ich auch die Ansicht vertrete, daß das Moment des Kommens auf den Wolken des Himmels mehr anzeigt als den ideellen Zusammenhang, „in welchem jenes hinsichtlich seiner visionalen Er-

Gegensatz zwischen Vision und Wirklichkeit ausdrücken? Das wäre offenbar zu wenig und auch nicht einmal notwendig, da ja das Gesamtbild ausdrücklich als Gesicht bezeichnet ist. Dn 10, 16 und Ez 1, 26, wo ebenfalls die Ähnlichkeit mit einem Menschen ausgesagt wird, bezieht sich die Aussage auf eine neben der Ähnlichkeit obwaltende Verschiedenheit. So ist es auch hier. Wenn der erscheinende Messias menschenähnlich genannt wird, so weist dies darauf hin, daß bei ihm noch eine andere Seite vorhanden ist, die über die geschaute menschliche hinausgeht. Anderseits schließt aber das כ die Menschennatur nicht aus, es ist nicht doketisch zu fassen, ebensowenig wie Offb 1, 13 ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου. Denn es bezeichnet zunächst nur die Erscheinungsform ohne ein Urteil über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Geschauten. Demnach besteht zwischen dem Kommenden und andern Menschen nicht durchweg Gleichheit, sondern auch eine Verschiedenheit; er ist zwar Mensch, aber er ist nicht bloß Mensch.

Was er seinem tiefsten Wesen nach ist, das zeigt, mehr als die universale und ewige Macht, die er empfängt, die Art seines Kommens aus dem Himmel und auf den Wolken des Himmels. Dieses Kommen auf den Wolken des Himmels ist nach der Ausdrucksweise der Heiligen Schrift ein ausschließliches Prädikat Gottes, und zwar so sehr, daß dem König von Babel, der sich göttliche Würde anmaßen will, das Wort in den Mund gelegt wird: „Ich will aufsteigen auf Wolkenhöhen, mich gleich machen dem Höchsten.“ (Is 14, 14. Man vgl. Ex 14, 24; 16, 10; 24, 16; 34, 5. Lv 16, 2. Nm 9, 15; 11, 25. Ps 17, 10; 96, 2; 103, 3. Is 19, 1. Ez 1, 4; 10, 3 4. Nah 1, 3 u. a.[1]) Daß ferner an dieser Stelle klar und unzweideutig die himmlische Präexistenz des Messias

scheinung menschenartige Wesen zur überirdischen Sphäre steht“. Die Schwierigkeit, welche gerade aus diesem Moment für die symbolische Deutung erwächst, würdigt König mit keinem Worte.

[1] Düsterwald a. a. O. 179. Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, Mainz 1876, 201 f. Knabenbauer, Comm. in Dan., Parisiis 1891, 196 f.

ausgesprochen wird, sollte man nicht leugnen[1]. Wenn der selbe auf den Wolken des Himmels erscheint, noch ehe ihm die Herrschaft übertragen wird, so ergibt sich, daß er schon vorher Gott gleich gesetzt wird, die Übertragung der Herrschaft nur demonstrative Bedeutung hat[2].

Es ist darum kein „Hineingeheimnissen" in den heiligen Text, sondern sachlich durchaus begründet, wenn die katholische Exegese in Dn 7, 13 die göttliche und die menschliche Natur des Messias angedeutet findet. Wie sehr gerade die Betonung der göttlichen Seite des Menschenähnlichen an dieser Stelle empfunden wurde, beweist eine Beobachtung, die Baldensperger[3] gemacht hat. Die Septuaginta weichen nämlich in auffallender Weise vom aramäischen Texte ab. Dort lautet Dn 7, 13:

ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο. καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ[4].

Damit ist die Gleichsetzung des auf den Wolken des Himmels Kommenden mit dem Hochbetagten fast vollzogen. Baldensperger beruft sich, meines Erachtens mit Recht, für diese Lesart auf Offb 1, 13 ff, wo dem in der Mitte der Leuchter stehenden Menschenähnlichen die nämlichen Attribute beigelegt werden wie bei Daniel dem Hochbetagten. „Sein Haupt aber und seine Haare waren glänzend wie weiße Wolle und wie Schnee und seine Augen wie Feuerflammen" (Offb 1, 14). „Diese völlige Gleichstellung mit Gott und noch dazu diese Konformität der Physiognomie zwischen dem Alten

[1] Vgl. 1 Hen. 46, 1—3; 48, 3 5; 61, 10; Baldensperger a. a. O. 99 f.

[2] Vgl. Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments, Berlin 1856. 9. [3] A. a. O. 134 ff.

[4] Rießler (Das Buch Daniel 33) hält den Schluß von V. 13: καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ für sinnlos, was Baldensperger übertrieben findet. Baldenspergers Vermutung, es seien die ihrer Macht beraubten Tiere V. 12 gemeint, wird wohl doch an dem Genus scheitern. Eher könnte man an die assistierenden Engel V. 10 denken, wodurch die gemachte Beobachtung noch verstärkt würde.

er Tage[1] und dem eher im kräftigen Mannesalter zu den-
enden Menschensohne ist so unnatürlich, daß man sich mit
er bloßen Konstatierung, die Zeichnung sei im allgemeinen
ach dem danielischen Muster gehalten, nicht begnügen darf“[2].
s sei anzunehmen, daß der neutestamentliche Apokalyptiker
n 7, 13 in der von den Sept. überlieferten Form gekannt
abe. Auf die nämliche Linie ist die Tatsache zu rücken,
aß auch bei der Verklärung auf Tabor dem verklärten Jesus,
ür dessen Messianität die Vertreter des Alten Bundes Zeugnis
blegen, die nämlichen Züge gegeben werden, die wir bei
Daniel an dem Hochbetagten wahrgenommen haben[3]. Man
ehe Mt 17, 2; Mk 9, 2; Lk 9, 29.

Die kanonische Literatur des Alten Testamentes bietet
keine Parallele, nicht einmal einen Anklang an den Daniel-
schen Menschenähnlichen. So wichtig auch die Danielstelle für
den Namen „der Menschensohn“ ist, so kann doch hier von
einem Titel für die so bezeichnete Persönlichkeit nicht die
Rede sein. Es ist eben nur die Erscheinungsweise des Mes-
sias gezeichnet, freilich mit so scharf ausgeprägten, charakte-
ristischen Zügen, daß es auffallend wäre, wenn die spätere
apokalyptische Literatur des Judentums die hier vorhandenen
Ansätze nicht weiter entwickelt hätte. Das ist denn auch in
den Bilderreden des Buches Henoch (Kap. 36—72), vielleicht
auch im 4. Esrabuche geschehen[4].

---

[1] Diese Übersetzung von עתיק יומין ist irrig; die Determination gilt dem Gesamtausdruck; vgl. Dalman, Worte Jesu 194.

[2] A. a. O. 136.

[3] „Si nous ne nous trompons, le narrateur évangélique applique à Jésus les traits principaux du Vieux des jours de Daniel 7, 9. La filiation divine transforme instantanément Jésus en un Dieu réel et lui fait porter les vêtements de cour qui sont d'une blancheur extraordinaire.“ Halévy a. a. O. 221.

[4] Bartmann lehnt zwar (Das Himmelreich und sein König 71) prinzipiell für die Lösung der Messiasfrage die Benutzung der apokryphen Literatur ab. Er meint, man dürfe die bunten unkonkreten Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu ebensogut unberücksichtigt lassen, wie Jesus selbst

Die Bilderreden stellen sich dar als den wichtigsten Bestandteil des vollständig nur in äthiopischer Übersetzung erhaltenen Buches Henoch[1]. Daß dieselben von dem Grundstock des Buches Kap. 1—36 und 72—105 zu trennen sind, ergibt sich aus den besonderen Überschriften, die sie tragen, wie aus ihrem ganzen Charakter. Schwieriger ist die Bestimmung der Abfassungszeit des Buches, die bei der vielgestaltigen Zusammensetzung desselben nicht einhellig gegeben werden kann. Während der vorchristliche Charakter der Grundschrift nicht ernstlich bestritten worden ist, hat besonders Hilgenfeld immer wieder den nachchristlichen Ursprung der Bilderreden behauptet, gestützt auf die hier gelehrte Präexistenz des Messias und auf die Menschensohnstellen[2]. Andere, so Bousset[3] und Lietzmann[4], wollten alle oder wenigstens einen Teil der letzteren Stellen als Interpolation erweisen. Erfreulicherweise steht heute die Abfassung der Bilderreden mit Einschluß der Menschensohnstellen im letzten Jahrhundert vor Christus ziemlich allgemein fest.

Wenn schon bei Daniel die Präexistenz des Menschenähnlichen so deutlichen Ausdruck findet, dann kann dieselbe im Henochbuche unmöglich als christlich verdächtigt werden, ebensowenig wie die Bezeichnung Menschensohn selbst, zu-

dies getan habe. Das letztere trifft indes durchaus nicht zu. Gerade die Wahl des Messiasnamens „der Menschensohn" beweist, daß Jesus sehr wohl die Anschauungen seiner Zeitgenossen berücksichtigte, ja berücksichtigen mußte, wenn er unter ihnen und auf sie wirken wollte. Freilich geschieht dies meist gegensätzlich, darum aber für unsere Erkenntnis um so wirksamer.

[1] Dillmann, Das Buch Henoch, Leipzig 1853. Charles, The Book of Enoch, Oxford 1893. Flemming und Rademacher, Die griech. Fragmente des Buches Henoch, Leipzig 1901. Wir zitieren nach der Übersetzung von G. Beer in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 217 ff. Über Zeit und Abfassungsverhältnisse Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 190 ff. Bousset, Religion des Judentums 12 f.

[2] So noch gegen Baldensperger: ZwTh XXXV (1892) 445—464.

[3] Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892, 105 ff.

[4] Der Menschensohn 42 ff.

mal diese hier noch die enge Verbindung mit Daniel erkennen läßt. Der Versuch, die Menschensohnstellen als Interpolationen auszumerzen, stützt sich auf stilistische und theologische Glättungsvorschläge, die kaum mehr als subjektiven Wert haben, und die, wie Baldensperger a. a. O. 17 richtig bemerkt, vielleicht von dem analytischen Geist der modernen Kritik, um so weniger aber von dem Geiste der apokalyptischen Schriftstellerei zeugen. Wir heben einige Stellen heraus:

46, 1: Ich sah dort den, der ein betagtes Haupt hat, und sein Haupt war weiß wie Wolle; bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Antlitz war voll Anmut wie eines von den heiligen Engeln.

46, 2: Ich fragte den Engel, der mit mir ging, und der mir alle Geheimnisse zeigte, über jenen Menschensohn, wer er sei, woher er stamme, und weshalb er mit dem betagten Haupte gehe?

46, 3: Er antwortete mir und sagte zu mir: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen.

46, 4: Dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zermalmen usw.

48, 2: Zu jener Stunde wurde jener Menschensohn bei dem Herrn der Geister und sein Name vor dem Betagten genannt.

48, 3: Bevor die Sonne und die (Tierkreis-) Zeichen geschaffen und bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt.

48, 4: Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind.

48, 5: Alle, die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten und preisen und lobsingen den Namen des Herrn der Geister.

48, 6: Zu diesem Zwecke war er auserwählt und verborgen vor ihm (Gott), bevor die Welt geschaffen wurde, und er wird bis in Ewigkeit vor ihm sein.

69, 26[1]: Große Freude herrschte unter ihnen, und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde.

69, 27: Er (der Menschensohn) setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, und die Summe des Gerichtes wurde ihm, dem Menschensohne, übergeben, und er läßt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben, von der Oberfläche der Erde verschwinden und vertilgt werden.

69, 29: Von jetzt an aber wird nichts Verderbliches mehr da sein. Denn jener Mannessohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesichte verschwinden und vergehen; aber das Wort des Mannessohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister.

Diese Proben mögen genügen. Beer[2] gibt folgende Übersicht über den Gebrauch des Namens in seiner verschiedenen Fassung:

1. walda sab' e filius hominis 46, 3.
2. walda 'eguala 'emma-chejau filius prolis matris vivi (viventium) 62, 7.
3. walda beesi filius viri 62, 5; 71, 14.
4. zeku walda sab' e ille filius hominis 46, 2; 48, 2.

[1] Kap. 69, 26—29 bilden den Schluß der 3. Bilderrede und gehören vor den sog. noachischen Einschub Kap. 65—69, 26.

[2] A. a. O. 262 A. p.

5. zentu walda sab' e hic filius hominis 46, 4.
6. zeku walda 'eguāla 'emma-chejau ille filius prolis matris vivi 62, 9 14; 63, 11.
7. weetu walda 'eguāla 'emma-chejau ille filius prolis matris vivi 69, 26; (69, 27 ihm, dem Menschensohn) 70, 1; 71, 17.
8. weetu walda beesi ille filius viri 69, 29 bis[1].

Hier nun setzt Lietzmann ein, um nachzuweisen, daß im Buche Henoch „der Menschensohn" noch nicht Terminus technicus, noch nicht Titel des Messias sei. Zwei Momente werden zur Begründung herangezogen: der Gebrauch des Demonstrativs vor unserem Ausdruck und der Wechsel zwischen Menschensohn, Mannessohn und Weibessohn. „Ein festgeprägter Ausdruck, wie es ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der Bedeutung „Messias" sein müßte, bedarf nicht der Stütze eines Demonstrativums. Es gibt nur einen Messias; was soll das heißen, wenn gesagt wird οὗτος ὁ υ. τ. ἀ. „dieser Messias", als ob man an einen andern denken könnte"[2]. Indessen ist im Äthiopischen auf die Anwendung oder Nichtanwendung des Demonstrativs wenig Gewicht zu legen; es kann überall ὁ υ. τ. ἀ. zu Grunde liegen[3]. Doch ist in den Bilderreden das Pronomen gar nicht regelmäßig gesetzt: 46, 3; 62, 5 7; 71, 14 geben Menschensohn mit dem bloßen Artikel. An andern Stellen schwanken die Übersetzungen. 62, 5 übersetzt Beer, entgegen seiner S. 262 gegebenen Übersicht, „jener" Mannessohn. 71, 14 erscheint Henoch selber als Menschensohn-Messias: du bist der Mannessohn. Der Artikel steht hier ganz korrekt. Es bliebe noch die Stelle 46, 3. Hier ist das Demon-

[1] Kap. 62, 5: walda beesīt „Weibessohn" wohl durch V. 4 veranlaßt; vgl. Beer a. a. O. 271 A. r.

[2] Lietzmann, Der Menschensohn 45. Diese Bemerkung trifft nicht ganz die Sache. Der Gedanke ist immer: der Messias, der Menschensohn genannt wird. Darum kann recht wohl mit diesem Titel ein Demonstrativpronomen verbunden werden.

[3] Vgl. N. Schmidt, Was bar naša a messianic title? Journal of bibl. Lit. (1896) 48.

strativ entbehrlich und der Artikel verständlich, weil unmittelbar vorher und nachher von „jenem“ Menschensohn die Rede ist. Zudem wird der Name gestützt durch den Relativsatz: „Der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt.“ Wir können also Lietzmann darin zustimmen, daß in den Bilderreden der Terminus „der Menschensohn“ als Titel noch nicht festgeprägt ist, sondern noch irgend einer Stütze bedarf. Nachdem Kap. 46, 1 der Menschenähnliche mit dem Satze „bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war“ eingeführt ist, weisen die folgenden Ausführungen immer wieder auf dieses erste Bild zurück[1].

Was das zweite Moment, den Wechsel im Ausdruck, angeht, so dürfte dasselbe von geringerer Bedeutung sein, als Lietzmann meint. Den Ausdruck „Weibessohn“ lehnt Beer meines Erachtens mit guten Gründen ab (62, 5; 69, 29); er hat auch sonst in der apokalyptischen Literatur des Judentums keine Stelle. Der Wechsel „Menschensohn“ und „Mannessohn“ ist lediglich auf Rechnung des äthiopischen Übersetzers zu stellen, die griechische Vorlage bot in beiden Fällen υἱὸς ἀνθρώπου[2].

Halten wir aber den ausgiebigen Gebrauch der Menschensohnbezeichnung und die reiche Ausstattung seiner Person wie seiner Tätigkeit[3] in den Bilderreden des Henochbuches gegen das singuläre Auftreten des Menschenähnlichen bei Daniel,

[1] Vgl. Schmiedel: PrM II (1898) 255—257; Lietzmann, Zur Menschensohnfrage. Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein (1899) 1—14. Schmiedel: PrM V (1901) 339 f. Nach Lietzmann blieben nur zwei Stellen übrig, wo das Pronomen wirklich fehlt 62, 7 u. 69, 27. An erster Stelle sei der ganze Vers, an zweiter der Menschensohn interpoliert. Gegenüber Schmiedel gibt Lietzmann zu, man könne in den Versen, in denen der Menschensohn mit dem Pronomen im Nominativ steht, erklären: er, der Menschensohn, wie 68, 2, er, der Herr der Geister. Zur Sache trägt es wenig aus.

[2] Vgl. Charles, The Book of Enoch 127 f.

[3] So ist schon bei Henoch wie in den Evv der Richter der Menschensohn selber, nicht wie bei Daniel der Hochbetagte (s. Hen. 46, 4; 69, 27).

dann ist der Fortschritt unverkennbar. Gerade die von Lietzmann herangezogene Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Wechsels im Ausdruck beweist, daß sich der Sprachgebrauch in der Richtung zum festen Messiastitel hin um ein gutes Stück weiter entwickelt hat. Hier ist „Menschensohn" nicht mehr bloße Erscheinungsform des geschauten Wesens, sondern er ist bereits ein Begriff geworden, der sich ohne Zwang in die Darstellung einschalten läßt, freilich noch gestützt und getragen durch das auf das Original hinweisende Pronomen. Gewiß dürfen wir ein Vorwärtsdrängen zu noch weiterer Entwicklung in der oben gegebenen Stelle 46, 1—4 sehen, wo zur Substanziierung unseres Ausdrucks in der festen Umgebung, in die er hineingestellt ist, der einfache Artikel genügt. Gerade dieses zwanglose Zurückgreifen auf die Danielsche Grundstelle, ohne auch nur ein einziges Mal die Quelle zu nennen, zeigt, wie sehr der Verfasser der Bilderreden und sein Leserkreis mit der Terminologie des alttestamentlichen Apokalyptikers bekannt und vertraut waren. So schreibt auch Baldensperger[1]: „Wenn im Henoch der Übergang zum Titel noch nicht vollzogen ist, so sind daselbst doch die Elemente dazu gegeben. Und die Elemente sind schon ganz auf dem Punkte, zu dem Kristall des Messias-Menschensohnes zusammen zu schießen."[2] Wie sehr das Judentum geneigt war, aus den charakteristischen Attributen der Danielstelle Messiastitel zu formen, zeigt der oben bereits erwähnte Name „der Wolkensohn". Während also die Vision Daniels den Ausgangspunkt des Titels „der Menschensohn" bildet, die Evangelien den festgeprägten Terminus aufweisen, zeigen die Bilderreden des Henochbuches die verbindende Mittellinie auf.

---

[1] Theol. Rundschau III (1900) 245. Marti (Daniel 53) bemerkt dazu, Baldenspergers Referat werde schwerlich aufklärend wirken.

[2] Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten 214) meint ebenfalls, daß es sich aus Henoch (u. IV Esra) begreifen lasse, wenn aus dem k$^{e}$barnaš ein determinierter Ausdruck geworden sei, obwohl hier die Abhängigkeit vom Ausgangspunkte noch deutlicher hervortrete.

Es möge hier als Beispiel einer ähnlichen Entwicklung vom Bilde zum festen Messiastitel der Gebrauch des Namens צמח im Alten Testamente kurz angedeutet werden. Allerdings können wir in diesem Falle nur Anfang und Ende der Reihe, nicht auch das Übergangsstadium herausstellen. Bei Jr 23, 5; 35, 15 heißt es[1]: Gott werde dem David einen gerechten Sproß, צמח צדקה, צמח צדיק, erwecken, der Recht und Gerechtigkeit üben werde auf Erden. Der nachexilische Prophet Zacharias gebraucht nun das Bild als festen Titel des Messias.

Zach 3, 8: כי הנני מביא את עבדי צמח

ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω τὸν δοῦλόν μου Ἀνατολήν.

Zach 6, 12: הנה איש צמח שמו

ἰδοὺ ἀνὴρ Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτοῦ.

Auch das vierte Esrabuch enthält eine Bezugnahme auf den Menschenähnlichen Daniels.

13, 1[2]: Nach den sieben Tagen geschah es, da träumte ich des Nachts einen Traum.

13, 2: Siehe, da stieg ein gewaltiger Sturm vom Meere auf und erregte alle seine Wogen.

13, 3: Ich schaute, siehe, da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen hervor[3]; ich schaute, siehe, dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels. Und wohin er sein Antlitz wandte und blickte, da erbebte alles, was er anschaute.

13, 4: Und wohin die Stimme seines Mundes erging, da zerschmolzen alle, die seine Stimme vernahmen, wie Wachs zerfließt, wenn es Feuer spürt.

---

[1] Die Sept. übersetzen Jr 23, 5: ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δίκαιαν. ἀνατολή ist hier offenbar im Sinne von Sproß gemeint. Das hebr. צמח hat keine andere Bedeutung. Auch das klassische Griechisch kennt ἀνατέλλω sprossen, Il. 5, 777. Jr 35, 15 geben die Sept. nicht wörtlich wieder.

[2] Nach der Übersetzung von H. Gunkel bei Kautzsch a. a. O. II 395. Über IV Esra: Schürer a. a. O. III 232—250; Bousset, Religion des Judentums 36 f; Baldensperger a. a. O. 44 ff.

[3] Et ecce ipse ventus ascendere faciebat de ipso corde maris tamquam similitudinem hominis.

13, 5: Danach schaute ich, siehe, es kam von den vier Winden des Himmels her ein unzählbares Heer von Menschen zusammen, um den Menschen, der aus dem Meere emporgestiegen war, zu bekämpfen.

13, 6: Da schaute ich, wie er sich einen großen Berg losschlug und auf ihn flog usw.

Auch hier liegt der enge Anschluß an Daniel klar zu Tage. Der Berg, den „der Mensch" losschlägt und auf den er fliegt, erinnert an Dn 2, 45. Ebenso ist es klar, daß von einem festgewordenen Messiastitel „der Mensch" nicht die Rede sein kann. Denn es wird regelmäßig, sei es demonstrativ, sei es durch einen Relativsatz — der Mensch, der aus dem Meere gestiegen war — auf die V. 3 gezeichnete Gestalt zurückgewiesen. Auch V. 12, wo Fiebig[1] die Übersetzung Gunkels „jener Mensch" beanstanden will, kann das ipsum hominem nach Analogie der andern Stellen nur gefaßt werden als ein Hinweis auf V. 3. Wellhausen[2] bemerkt mit Recht, „es wäre pedantisch gewesen, diesen unbequemen danielischen Ausdruck jedesmal im genauen Wortlaut zu wiederholen: die Abkürzung genügt. Sie ist aber auch weiter nichts als ein Rückweis und empfängt Sinn und Inhalt lediglich aus der Rückbeziehung."

Wir hätten somit in IV Esra — das Buch ist zweifellos nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben — einen Rückschritt festzustellen gegenüber der Entwicklung, welche der aus Dn 7, 13 geschöpfte Messiasterminus bei Henoch und vollends in den Evangelien gefunden hat. Dieser Rückschlag gegen die bisherige Entwicklung würde sich am besten erklären, wenn Baldensperger[3] mit seiner Vermutung recht hätte, wonach der Mensch des IV Esra eine Polemik gegen den christlichen Messiastitel „der Menschensohn" wäre. Damit wäre sowohl der engere Anschluß an Daniel wie auch der,

---

[1] Der Menschensohn 83. [2] Skizzen und Vorarbeiten VI 199.

[3] Das Selbstbewußtsein Jesu[2] (1892) 91 A. 1. Die 3. Auflage enthält den Gedanken nicht mehr.

zwar nicht viel besagende, Ersatz des „Menschensohn“ durch einfaches „Mensch“ in ein helleres Licht gerückt. Nach unserer Auffassung spricht für die antichristliche Färbung dieser Partie des IV Esra besonders die auffallende, von Daniel abweichende Darstellung der Herkunft des „Menschen“. Nicht aus den Wolkenhöhen des Himmels kommt er, sondern aus dem Herzen des Meeres entführt ihn der Sturm. Bei Daniel deutet das Kommen aus dem Meere auf den irdischen, ungöttlichen Ursprung der Tiere, Dn 7, 2, während der Menschenähnliche vom Himmel zur Erde kommt. Sollte diese Verschiebung bei Esra nicht durch die christliche Lehre von der Gottessohnschaft des Messias nahegelegt sein? Gerade das nachchristliche Judentum hat die Menschheit des Messias stark betont[1].

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammen, so erweist sich Dn 7, 13 als Ausgangspunkt des Messiastitels „der Menschensohn“. Die Bilderreden des Henochbuches fördern die Entwicklung der bloßen Erscheinungsform zum messianischen Titel, der in den Evangelien als endgültig festgelegt erscheint, um ein bedeutendes Stück[2]. Dagegen bedeutet das vierte Esrabuch einen Rückschlag gegen die bisherige Entwicklung und einen engeren Anschluß an die Danielsche Vision.

[1] Schürer a. a. O. II 530.

[2] Nach Quach, Woorum gaf Jezus de voorkeur aan de naam „Zoon des Menschen“ en niet aan de naam „Zoon van God?“ (Geloof en Vrijheid [1902] 356—372), ist Jesus derjenige, der zuerst nach Dn 7, 13 den Titel geprägt hat. Der Name ist ein Rätselwort, das die Jünger, nachdem ihnen das Rätsel gelöst war, fallen lassen konnten.

## Viertes Kapitel.

# Der Menschensohn im Neuen Testament.

### a) Statistisches.

Über den Gebrauch des Namens „der Menschensohn“ in den synoptischen Evangelien orientiere folgende Übersicht[1].

| Matthäus | Markus | Lukas |
|---|---|---|
| 9, 6 | 2, 10 | 5, 24 |
| 12, 8 | 2, 28 | 6, 5 |
| | | 6, 22 |
| 11, 19 | | 7, 34 |
| 13, 37 41 | | |
| 16, 13 | | |
| | 8, 31 | 9, 22 |
| 16, 27 28 | 8, 38 | 9, 26 |
| 19, 28 | | |
| 17, 9 | 9, 9 | |
| 17, 12 | 9, 12 | |
| 17, 22 | 9, 31 | 9, 44 |
| 18, 11[2] | | |
| 8, 20 | | 9, 58 |
| 12, 32 | | 12, 8 10 |
| 12, 40 | | 11, 30 |
| | | 18, 8 |
| 20, 18 | 10, 33 | 18, 31 |
| 20, 28 | 10, 45 | |
| | | 19, 10 |
| 10, 23 | | |
| 24, 27 | | 17, 22 24 |
| 24, 30 bis | 13, 26 | 21, 27 |
| 24, 37 39 | | 17, 26 |
| | | 17, 30 |
| 24, 44 | | 12, 40 |
| | | 21, 36 |

[1] Für die Chronologie ist Lohmann, Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelien[3], Paderborn 1897, und Grimm, Die Einheit der vier Evangelien, Regensburg 1868, zu Grunde gelegt. Vgl. Oort, De uitdrukking ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου en het Nieuwe Testament, Leyden 1893, 36 ff.

[2] Mt 18, 11 fehlt in ℵ BL und in einigen Min. Vielleicht ist er aus Lk 19, 10 hier eingeschoben; vgl. Zahn, Das Evangelium des Matthäus[2] 570.

| Matthäus | Markus | Lukas |
|---|---|---|
| 25, 31 | | |
| 26, 2 | | |
| 26, 24 | 14, 21 | 22, 22 |
| 26, 24 | 14, 21 | |
| 26, 45 | 14, 41 | |
| | | 22, 48 |
| 26, 64 | 14, 62 | |
| | | 22, 69 |
| | | 24, 7 |

Die Tradition des Namens schwankt bei den Synoptikern. Es wird sich daher mit Sicherheit nicht mehr bestimmen lassen, ob Jesus tatsächlich in dem betreffenden Zusammenhang das Wort gesprochen hat. Nur das steht fest, daß dasselbe nach dem Verständnis der Evangelisten an diesen Stellen sinngemäß war. Am häufigsten bietet es Mt, wobei zu bemerken ist, daß nur in einem Falle, der unten ausführlich behandelt wird, 16, 13 vgl. Mk 8, 27; Lk 9, 18, die Parallelen ein μέ aufweisen, wo Mt τὸν υ. τ. ἀ. hat. In den übrigen Fällen, in denen nur Mt den Terminus hat, haben die andern überhaupt keine Parallele, oder wenigstens deckt sich der den Terminus bei Mt enthaltende Satz nicht völlig mit dem bei Mk und Lk[1]. Regelmäßig gebraucht Jesus selbst den Ausdruck zur Bezeichnung seiner Person. Davon bildet nur Jo 12, 34 eine Ausnahme. Das vierte Evangelium bietet unsern Terminus an 10 bzw. 11 Stellen, nämlich: 1, 51; 3, 13 14; 6, 27 53 62; 8, 28; 12, 23 34 bis; 13, 31[2].

Die Stelle Jo 5, 27: καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν glauben wir aus den Menschensohnstellen ausscheiden zu müssen[3]. Sie unterscheidet sich durch zwei

[1] Vgl. Zahn a. a. O. 347 A. 12.

[2] Nicht zugänglich war mir Vogel, Der johanneische Menschensohn (Deutsch-Amerikanische Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1904, 336—342).

[3] Nach H. H. Wendt, Das Johannesevangelium, Göttingen 1900, 121 f, ist das ἀνθρώπου an dieser Stelle ein Zusatz, den der Evangelist zu seiner Quelle gemacht habe. Der Zusammenhang verlange den einfachen Begriff υἱός. Sowohl der Gedanke, daß ihm das Gericht übertragen sei als einem Menschenkinde, wie der andere, daß er die Vollmacht zum Gericht er-

harakteristische Eigentümlichkeiten von allen andern Stellen. inmal fehlt der Artikel sowohl vor υἱός wie vor ἀνθρώπου, nd dann steht nur hier υἱὸς ἀνθρώπου im Prädikate, während s sonst immer wirkliches oder logisches Subjekt der Aussage t. Darum können wir im Wegfall des Artikels nicht Zufälligeit oder Nachlässigkeit des Schriftstellers erblicken. Weil nsere Stelle so von allen andern unterschieden wird, trotzdem erade hier der Messias-Weltenrichter einen guten Sinn ergäbe, uß diejenige Erklärung gewählt werden, welche durch Stellen ie Hebr 2, 17; 4, 15 nahe gelegt wird[1]. Weil Jesus eine wahre Ienschennatur angenommen hat, darum haben wir nicht einen Hohenpriester, der nicht Mitleid haben konnte mit unsern Schwächen, sondern einen, der versucht ist in allen Stücken uf gleiche Weise ohne Sünde: Hebr 4, 15. Gerade diese enschliche Seite seiner Person, durch die Jesus der zu richtenden Menschheit eingegliedert wurde, ist es, die ihn zum Richter aller Lebendigen in besonderer Weise geeignet macht[2]. Wenn die Textüberlieferung richtig ist, dann hat der Heiland n dieser Stelle das indeterminierte barnaš gebraucht. Das konnte aber für das Ohr derjenigen, zu denen Jesus sprach, nach aramäischem Sprachgebrauch nichts anderes bedeuten ls Mensch. Erst wenn dieses Wort durch die Determination auf eine bestimmte Linie geschoben wurde, konnte es als

---

halte als der in der Danielapokalypse verheißene Messias, trügen ein Fremdes, unmotiviertes und weiterhin nicht ausgeführtes Element in den Zusammenhang. Der Evangelist als sekundärer Bearbeiter habe dann durch das hinzugesetzte ἀνθρώπου die Beziehung auf Daniel hergestellt. Wir zeigen dagegen, daß von einer Bezugnahme auf Daniel an dieser Stelle nicht die Rede ist. Ob das ἀνθρώπου Zusatz des Evangelisten ist, oder ob diese Behauptung dem Wunsche entsprungen ist, um jeden Preis aus dem Johannesevangelium eine Quelle auszuscheiden, bleibe dahingestellt. Vgl. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament[4] 312 ff.

[1] Auch wegen der Gegenüberstellung zu ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ V. 25 kann υἱὸς ἀνθρώπου nicht der Menschensohn κατ' ἐξοχήν sein; vgl. Schanz Komm. über das Evang. des hl. Johannes, Freiburg 1884, 248.

[2] Vgl. Baur: ZwTh III (1860) 276 f; Schanz, Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes 247 f. Ähnlich sprechen sich Maldonat, Toletus, Corn. a Lapide, Jansenius aus.

Hinweis auf die Danielsche Gestalt verstanden werden. Man müßte denn annehmen, daß jedes barnaš im Munde Jesu danielisch-messianische Färbung gewonnen hätte. Die Funktion des Richters, die hier von Jesus ausgesagt wird, macht mit Rücksicht auf die sonstige Verwendung des Ausdruckes die Beziehung auf Daniel möglich. Allein diese Möglichkeit kann gegen die Eigentümlichkeit der Stelle bei der Festlegung ihres Sinnes nicht als entscheidend angesehen werden. Was Knabenbauer[1] sagt, das Fehlen des Artikels stehe der Beziehung auf Daniel darum nicht im Wege, weil derselbe Dn 7, 13 bei Theodotion und den Sept. ebenfalls nicht gesetzt sei, erledigt sich dadurch, daß der Artikel bei Daniel und damit in den Übersetzungen des Theodotion und der Sept. gar nicht stehen kann. Denn der in den Himmelswolken Erscheinende trägt wohl menschliche Züge und Gestalt, aber doch unmöglich Gestalt und Züge eines bestimmten und bekannten Menschen[2]. Auch der Hinweis auf die prädikative Stellung des υἱὸς ἀνθρώπου ist, wie Knabenbauer selbst zugibt, für die κοινή nicht stichhaltig[3].

Die Apostelgeschichte hat unsern Ausdruck nur an einer Stelle 7, 56, wo Stephanus den gegen ihn ergrimmten und mit den Zähnen knirschenden Juden voll des Heiligen Geistes zuruft: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. Aber gerade hier macht die ganze Situation die Wahl dieses Terminus durchaus verständlich. Einmal bezeugt so Stephanus seinen Widersachern

[1] Evangelium sec. Ioannem, Parisiis 1898, 202.

[2] Vgl. Offb 1, 13; 14, 14; auch hier ist der Artikel durch die visionäre Darstellung ausgeschlossen.

[3] Knabenbauer a. a. O. 202. Es freut mich, meine Auffassung neuerdings auch bei Zahn (a. a. O. 347 A. 12) bestätigt zu finden: „Dagegen ist nicht Jo 5, 27 anzuführen; denn es ist unstatthaft, wie schon die alten syr. Übersetzer und noch immer viele neuere Gelehrte, einem Schriftsteller, welcher zwölfmal ὁ. υ. τ. ἀ. schreibt, zuzutrauen, daß er ohne Unterschied des Sinnes ein einziges Mal beide Artikel fortgelassen haben sollte. Die Ausrede, daß dies bei prädikativer Anwendung zulässig sei, bedarf keiner Widerlegung; fände sie übrigens in Jo 1, 4 8 20 21 25 34 49 und in jedem Kapitel des Jo."

gegenüber mit dem von Christus selbst gewählten und geweihten Namen seinen Glauben an dessen Messianität, wie dieser mit derselben Terminologie einst vor dem hohen Rate getan. Dann aber ist hier der verklärte und in den Himmel erhobene Jesus als der Weltenrichter gemeint, der mit unbedingter Gewißheit der Sache, die hier dem Fleische nach unterliegt, zum endlichen Siege verhelfen wird. Fast in der Hälfte der synoptischen Stellen über den Menschensohn ist von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gerichte und zur Aufrichtung seines Reiches die Rede. Wie natürlich ist da, daß Stephanus in dem Augenblick, da er den Himmel geöffnet und einen Teil der Herrlichkeit des Gekreuzigten sieht, den Ausdruck findet, der für die Jünger des Herrn unauflöslich mit der Hoffnung auf seine Wiederkehr verbunden war. Man vgl. Apg 7, 56 mit Lk 22, 69[1].

Außerdem findet sich die Gestalt des Menschensohnes nur noch Offb 1, 13 und 14, 14. An beiden Stellen sieht der Seher, genau wie Dn 7, 13, den Weltenrichter Jesus in der Gestalt eines Menschen, ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, an letzter Stelle auch ἐπὶ τὴν νεφέλην. Für die Beurteilung unseres Ausdrucks als Selbstbezeichnung Jesu kommen diese Stellen nicht in Betracht. Allein ebenso wenig besteht die von Lietzmann gemachte Folgerung zu Recht, dem Verfasser der Offb sei der „Menschensohn" als Messiastitel unbekannt gewesen. Er habe, falls er denselben gekannt hätte, nicht schreiben dürfen, wie er hier tue, denn vor einen Titel könne kein ὅμοιος treten[2]. Dabei verkennt Lietzmann, abgesehen davon, daß ein sonst als Titel gebrauchtes Wort damit nicht von der Verwendung als Attribut ausgeschlossen ist, den Charakter der Darstellung, deren Schreiber Visionär, Apokalyptiker, aber nicht Historiker ist.

[1] Vgl. die Antwort des Jakobus, die er vor seinem Martyrium seinen Widersachern, die von ihm ein Zeugnis über Jesus haben wollen, gibt. Eus., Hist. eccl. 2, 25 (Laemmer 140). Auch er nennt Jesus den Menschensohn, der im Himmel zur Rechten der großen Kraft sitzt und auf den Himmelswolken kommen wird. S. oben S. 70 f.

[2] Lietzmann, Der Menschensohn 56 f.

Der Vollständigkeit halber sei noch angegeben, daß sich Mk 3, 28; Eph 3, 5 das pluralische οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων findet.

### b) Die Menschensohnstellen.

Die Evangelien geben nirgends eine direkte Erklärung der ungewöhnlichen Selbstbezeichnung Jesu. Dieselbe tritt wie etwas Gegebenes, fast Selbstverständliches in die Darstellung ein (Mt 8, 20; Mk 2, 10; Lk 5, 24; Jo 1, 51), ohne daß der Heiland oder der Evangelist ein Wort der Erklärung für erforderlich erachteten. Nirgendwo veranlaßt der Name eine Frage oder ein Zeichen der Verwunderung[1]. Nicht einmal die streitsüchtigen Pharisäer, die doch gewiß nicht geneigt waren, Unverständliches ohne weiteres zu akzeptieren, fragen nach dem Sinn desselben. Es ist auffallend, daß Jesus in der Zeit vor dem Petrusbekenntnis diese Selbstbezeichnung fast nur im Kreise der Jünger und Schriftgelehrten, selten vor der größeren Volksmenge gebraucht. Die Bemerkung Dalmans[2], die Evangelisten seien der Ansicht gewesen, Jesus habe sich stets und gegenüber jedermann als den Menschensohn bezeichnet, ist irrig. Denn, wie wir unten auseinandersetzen werden, auch Mk 2, 10; Lk 5, 24 ist die Anwendung durchaus nicht eine öffentliche, sondern für die in unmittelbarer Nähe Jesu befindlichen Schriftgelehrten und Pharisäer bestimmt. Es muß auf diese Beschränkung im Gebrauch des Namens mehr Gewicht gelegt werden, als es bisheran geschehen ist. Denn sie erlaubt die Annahme, daß Jesus hier Verständnis seiner Selbstbezeichnung voraussetzte, bei den Jüngern, weil sie durch den ständigen Verkehr mit ihm, allmählich wenigstens, die Tiefen seines Selbstbewußtseins begreifen konnten; bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, weil ihre Beschäftigung mit den heiligen Schriften ihnen den Schlüssel in die Hand gab. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Ver-

[1] Die Frage Jo 12, 34: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezieht sich, wie das οὗτος zeigt, nicht auf den Namen, sondern auf das von dem Träger ausgesagte δεῖ ὑψωθῆναι.

[2] Worte Jesu 212 f.

ständnis in allen Fällen auch vorhanden war; nur die größere Wahrscheinlichkeit und Leichtigkeit eines Eindringens in Jesu Gedanken soll für diese beiden Gruppen behauptet werden. Die Frage an die Jünger Mt 16, 13 und par. zeigt deutlich genug, daß ein glattes und klares Verständnis der Messianität Jesu im Jüngerkreis noch nicht vorhanden war. Allein diese allmählich erst heranreifende Erkenntnis der Jünger, Jesus ist der Messias, schließt es auch aus, daß dieser ihnen schon früher eine Erklärung der Menschensohnbezeichnung gegeben habe. Wie hätte Jesus sonst das Glaubensbekenntnis Petri mit der dasselbe begründenden Erkenntnis des Geheimnisses seiner Persönlichkeit als göttliche Gnadenwirkung charakterisieren können?

Damit sind wir zu der Szene von Cäsarea Philippi gekommen, welche in den synoptischen Evangelien für die Lehrverkündigung Jesu den Wendepunkt bildet. Hat er vorher das Messiasgeheimnis fast ängstlich gehütet, so nimmt er wenige Tage nach dieser Szene die offene Huldigung des Volkes an, welche bei dem Einzug in Jerusalem ihm als dem Messias-König dargebracht wird. Ebenso knüpft er gerade an dieses Messiasbekenntnis und von jetzt an immer und immer wieder an den Namen Menschensohn die Ankündigung seines Todesleidens.

Auch für unsere Behandlung der einzelnen Menschensohnstellen eignet sich Mt 16, 13 vorzüglich als Ausgangspunkt. Selbst wenn der Wortlaut der Frage bei Mt nicht der ursprüngliche wäre und vielmehr Mk und Lk die richtige Fassung der Frage böten[1], würde unsere Stelle für die Deutung des Namens „der Menschensohn" von hohem Werte sein. Wir

---

[1] Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; Ob der Ersatz der Selbstbezeichnung durch das Personalpronomen bei Markus und Lukas durch die Rücksicht auf den Leserkreis, wie Meinertz (ThR V [1906] Sp. 28 f) meint, zu erklären ist, wage ich nicht zu behaupten. Warum ist dann dieser Ersatz nicht überall geschehen? Und warum hat Matthäus das Personalpronomen, wo Markus oder Lukas die Selbstbezeichnung bieten? So Mk 8, 31; Lk 9, 22; Mt 16, 21 u. a.

haben auf jeden Fall in der Antwort des Petrus die authentische Feststellung des Sinnes, welchen Mt und damit auch die andern Apostel mit dem Namen verbanden.

Die Szene ist kurz die: Der Heiland will von den Jüngern wissen, für wen sie ihn halten. Wirkungsvoll stellt er die verschiedenen Ansichten des Volkes über seine Persönlichkeit an die Spitze. Auf die Frage: Für wen haltet ihr denn mich? erfolgt das Petrusbekenntnis: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Mt 16, 15: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Mk 8, 29: σὺ εἶ ὁ Χριστός. Lk 9, 20: τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ. Jo 6, 69 zeitlich und wohl auch sachlich mit dem synoptischen Bericht sich deckend: καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Jesus bestätigt die Antwort Petri durch den von Mt berichteten Makarismus Petri und die Verheißung des Primates.

Bei Mt nun knüpft die ganze Szene an die Frage: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Diese Form der Frage beherrscht die ganze Darstellung, was am besten daraus hervorgeht, daß in der unmittelbar folgenden Leidensweissagung 16, 21 das sonst stereotype ὁ υ. τ. ἀ. ausfallen bzw. durch das Pronomen ersetzt werden kann, während Mk und Lk, die in der Herrnfrage das spezifische Wort nicht haben, es hier in die Darstellung einschalten müssen. Wenn darum Mt 16, 15 die Frage an die Jünger lautet ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; so ist dem Sinne nach die Frage dieselbe wie V. 13, und das τ. υ. τ. ἀ. dieser klingt hier noch nach.

Verdient die Darstellung bei Mt den Vorzug? das soll heißen, ist das τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ursprünglich oder nicht?[1]

[1] In D C lautet die Frage: τίνα με λέγουσιν εἶναι οἱ ἄνθρωποι τ. υ. τ. ἀ; in ℵ und B fehlt μέ. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es aus Markus und Lukas herübergenommen wurde. Wäre μέ zu lesen, dann läge hier der einzige Fall vor, in dem Jesus sich direkt als den Menschensohn bezeichnet hätte, während er sonst mehr indirekt von dieser Größe spricht, wenn der Zusammenhang auch stets auf das klarste die Selbstbezeichnung ergibt. Übrigens würde die Frage durch die Aufnahme des μέ, zu dem dann τ. υ. τ. ἀ. Apposition wäre, etwas unnatürlich Geschraubtes erhalten.

Textkritisch ist es nicht zu beanstanden. Alle Handschriften bieten es übereinstimmend. Auch die Stellung am Ende des Satzes kann es nicht verdächtigen; denn, da es nach der Darstellung bei Mt den Hochton in der Frage trägt, so erhält es naturgemäß einen Platz an bevorzugter Stelle. Sachlich entspricht das τ. υ. τ. ἀ. ebenfalls durchaus der Höhenlage der gestellten Frage. Handelt es sich doch für den Heiland darum, aus der Jünger Mund zu erfahren, ob sie ihn trotz seines Gegensatzes zur landläufigen Messiasauffassung und trotz der geringen äusseren Erscheinung, die so wenig den Erwartungen entsprach, welche auch die Jünger vom Messias hegten, als das erkannt haben, was er in Wahrheit ist: Der verheißene Messias. Auch der Einwand, Jesus habe, wenn Menschensohn gleich Messias sein solle, die Antwort durch seine Fragestellung nicht vorweg nehmen dürfen, schlägt nicht durch. Denn darum handelt es sich ja gerade, festzustellen, ob die Gleichsetzung Menschensohn = Messias sich im Glaubensbewußtsein der Jünger schon vollzogen oder doch wenigstens zu vollziehen begonnen hat[1]. Schmiedel[2] bemerkt mit Recht, wenn Mt hier achtlos Menschensohn statt des Pronomens gesetzt hätte, dann fiele auf ihn die Anklage, „den ganzen Gang der Entwicklung und die Bedeutung des Petrusbekenntnisses als Hauptwendepunktes im öffentlichen Leben Jesu durch achtlose Einfügung jener messianischen Kundgebungen vor diesen zerstört zu haben, wenn man in diesen Änderungen nicht einen Plan zu erblicken vermag". Es handelt sich hier um die Stellen 10, 23; 13, 41; 12, 40 und besonders 14, 33 (in Wahrheit, du bist Gottes Sohn), durch deren offenbar messianischen Sinn der Inhalt des Petrusbekentnisses nach der Anschauung Schmiedels vorweggenommen werde. Allein aus dem Umstand, daß der Heiland den Namen in

[1] Vgl. Holsten: ZwTh XXXIV (1891) 20 A. 1. Ferner: Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie I 257 f. Die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863, 193: Das τ. υ. τ. ἀ. könne der Herr in diesem Zusammenhang nicht gesprochen haben.

[2] PrM II (1898) 296.

unzweifelhaft messianischem Sinne gebraucht hat, folgt zunächst nicht, daß die Jünger ihn auch so verstanden. 12, 40 ist zudem an die ein Zeichen verlangenden Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet. In den beiden andern Stellen sollte doch gerade Schmiedel die Möglichkeit, den Namen auf eine von Jesus verschiedene Persönlichkeit zu beziehen, offen lassen. Mt 14, 33 endlich ist unter dem Eindruck, den Jesu Wandeln auf dem Meere, die Glaubensprobe Petri bei der nächtlichen, stürmischen Seefahrt auf die Jünger machen mußte, psychologisch wohl zu begreifen. Darum ist es aber nicht ratsam, aus dieser Stelle für die Erkenntnis der Messianität Jesu durch die Jünger Schlüsse zu ziehen und in Stellen wie Mt 16, 13 das Produkt bewußter und zwar dogmatisch tendenziöser Redaktion zu sehen[1].

Auch die Darstellung, die Oort von der Cäsareaszene gibt, wird weder dem Zusammenhang noch dem Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu bis zu dieser Stunde gerecht[2]. Nach ihm soll der Gedanke der Frage 16, 13 nicht sein: Für wen halten die Leute mich, der ich mich den Menschensohn nenne? sondern: Für wen halten die Leute mich, der ich der Messias bin? Dann liegt die Bedeutung der Szene nicht in der Erkenntnis der Messianität Jesu, die bei den Jüngern bereits vorausgesetzt wird, sondern in der Spezifizierung der Messianität Jesu als Gottessohnschaft und zwar im metaphysischen Sinne. Damit steht sowohl die Darstellung bei Mk und Lk, die den Zusatz ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος nicht haben, als auch die bei Mt selbst in klaffendem Widerspruch. Das V. 20 gegebene Verbot, von seiner Messianität zu reden, verliert dann seine Bedeutung und paßt überhaupt

[1] So Holtzmann, Neutest. Theologie I 260. Der Ausweg, den Holsten (ZwTh XXXIV [1891] 30) betritt, um der Schwierigkeit, die aus dem Bekenntnis Mt 14, 33 erwächst, zu entgehen — οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ ἐλθόντες sollen die Mitgekommenen, nicht die Jünger sein —, tut dem Sinne Gewalt an und ist abzulehnen.

[2] H. L. Oort, De uitdrukking ὁ υ. τ. ἀ. in het Nieuwe Testament 57 ff.

nicht mehr in den Zusammenhang, wie Oort selbst einsieht und es darum als ungeschichtlich erklärt. Dazu kommt die Tatsache, daß Jesus von jetzt an die Ankündigung seines Leidens und Sterbens regelmäßig mit dem Menschensohnnamen verbindet, was unerklärlich bliebe, wenn nicht eben durch die Erkenntnis der in diesem Begriff ausgesprochenen Messianität Jesu diesem die Möglichkeit gegeben worden wäre, seinen Jüngern das Ärgernis, das sie an einem leidenden und sterbenden Messias nahmen, fortzuräumen.

Dürfen wir somit die bei Mt überlieferte Frageform als ursprünglich und geschichtlich ansehen, dann ergibt sich im Sinne des Mt die Gleichung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, der Menschensohn ist der Messias. Daß diese Antwort auf die Frage des Heilandes die rechte ist, beweist eben die Zustimmung Jesu zum Petrusbekenntnis, wie sie 16, 17 ff erfolgt.

Es wird nunmehr zur Sicherung und Ergänzung dieses allgemeinen Resultates unsere Aufgabe sein, die einzelnen Aussagen und Zusammenhänge, in denen sich der Name „Menschensohn" findet, zu untersuchen und nachzuweisen, daß überall nur der messianische Sinn der Selbstbezeichnung eine befriedigende Erklärung dieser Stellen ermöglicht. Wir werden zu diesem Zwecke alle Menschensohnstellen in drei Gruppen einreihen, von denen nur die messianische Deutung des Namens in den der ersten Gruppe angehörenden Stellen zweifelhaft sein kann[1]. Es sind dies besonders diejenigen synoptischen Stellen, welche vor das Ereignis von Cäsarea Philippi fallen. Man hat den Versuch gemacht, dieselben hinter jenes Ereignis zu versetzen oder sie als „nicht messianische" Menschensohnstellen zu behandeln. Zu ersterem Beginnen liegt im Texte selbst nicht der geringste Anhaltspunkt, die Berechtigung der letzteren Behauptung wird unsere Unter-

[1] Diese Scheidung der Aussagen über den Menschensohn ist in dem Inhalte derselben begründet, nicht rein äußerlich wie Bartmann, Das Himmelreich und sein König 92, meint.

suchung zeigen. Der Grund für die Einreihung dieser Menschensohnstellen hinter das Petrusbekenntnis durch die neuere Kritik ist klar. Hat sich Jesus von den ersten Tagen seines öffentlichen Lebens an als „den Menschensohn" gewußt und bekannt, dann ist er auch sofort mit einem fertigen Messiasbewußtsein vor die Seinen hingetreten. Dann fallen aber alle Konstruktionen von einer allmählichen Entwicklung des messianischen Bewußtseins in Jesu. Solange daher diese Umordnungsversuche lediglich der Begründung einer Hypothese ihr Dasein verdanken, haben sie auf Beachtung keinen Anspruch. Übrigens scheitern dieselben gerade an der eben besprochenen Stelle Mt 16, 13. Ist die Frageform bei Mt ursprünglich — und wir haben kein Recht, daran zu zweifeln —, dann liegt es auf der Hand, daß Jesus sich hier nicht zum erstenmal den Menschensohn genannt haben kann. Seine Frage wäre unter der letzteren Voraussetzung für die Jünger entweder ein Rätsel gewesen, oder sie hätten unter dem ὁ. τ. ἀ. sofort beim erstmaligen Hören den Messias verstehen müssen. Die erste Möglichkeit erledigt sich von selbst, im zweiten Falle hätte die Heilandsfrage den Sinn: Für wen halten die Leute den Messias? Dann könnte die Antwort nicht so lauten, wie sie 16, 14 gegeben wird. Darum müssen diejenigen, welche den Menschensohn in Jesu Mund vor Cäsarea für ungeschichtlich halten, der Frageform bei Mk und Lk den Vorzug geben, während wieder das Bekenntnis der Jünger die Entwicklung des messianischen Bewußtseins Jesu vollendet haben soll.

Unsere Art der Behandlung bietet noch einen andern Vorteil. Läßt sich nämlich erweisen, daß die in Frage stehenden Stellen erst dann in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, wenn Menschensohn = Messias gesetzt wird, dann folgt daraus, daß die Kritik, welche bloß den Terminus „der Menschensohn" im Munde Jesu als ungeschichtlich erweisen will, nur halbe Arbeit tut. Denn es genügt dann nicht, bloß dieses Wort auszumerzen, es muß noch ein zweiter, brutalerer Gewaltstreich geschehen, der auch die Gedankengänge, welche gerade in dem Namen „der Menschensohn" ihre Spitze haben,

als ungeschichtlich abtut. Damit aber haben die Konsequenzen über die Prinzipien, aus denen sie erwachsen sind, ihr unerbittliches Gericht gehalten.

### 1. Wesen, Rechte und Beruf des Menschensohnes.

Das vierte Evangelium bietet zuerst den Namen „der Menschensohn" bei der Berufung der ersten Jünger, 1, 43 ff. Als Jesus dem Nathanael gezeigt hat, daß er der Herzenskundige ist, ruft dieser: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel." Jesu Antwort, welche der Freude über den werdenden Jünger Ausdruck gibt, verheißt ihm auch Vertiefung und Stärkung seines Glaubens, indem er ihm sagt, er werde Größeres schauen: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und herabsteigen auf den Menschensohn." Durch die Menschwerdung des Gottessohnes hat sich der Himmel geöffnet und ist der Verkehr zwischen Himmel und Erde wieder hergestellt. Jesu Wort von den auf- und niedersteigenden Engeln mußte den Israeliten, der seine Schrift kannte, an ein Ereignis erinnern, durch das dem Patriarchen Jakob, als er an der Schwelle des Gelobten Landes stand, der Blick in die gnadenvolle messianische Zukunft erschlossen wurde (Gn 28, 12). So geht Jesus auf den Glauben des Nathanael ein, der ihn ja als den Messias, als den König Israels bekannt hat. Aber indem er das Größere, das Nathanael schauen soll, an den Namen „der Menschensohn" anknüpft, zeigt er ihm, in welchem Sinne er der Messiaskönig sein will, nicht in der partikularistischen Einschränkung der jüdisch-theokratischen Messiashoffnung, sondern als der vom Himmel kommende Menschensohn Daniels, der als solcher der ganzen Menschheit angehört und diese zu sich erhebt. Gewiß erschien dem Nathanael wie den andern Jüngern das Wort Jesu dunkel und wie mit geheimnisvollem Schleier bedeckt; es bedeutet indes den Anfang jener Erziehungsarbeit, durch die allmählich der Jüngerkreis aus den jüdischen Gedankengängen herausgehoben werden mußte.

Jo 1, 51 ist der Menschensohn wie bei Daniel in engste Beziehung zum Himmel gesetzt. Deutlicher noch tritt dies in der Unterredung mit Nicodemus hervor (3, 1 ff). Dieser teilt mit seinen Standesgenossen den Mangel einer tieferen Auffassung des messianischen Heils. Verständnislos steht er dem Worte des Heilandes von der Notwendigkeit einer Wiedergeburt aus dem Geiste gegenüber. Darum die Frage: Du bist Lehrer in Israel und verstehst das nicht? und die feierliche Beteuerung: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wir reden, was wir wissen, und wir bezeugen, was wir gesehen, und ihr nehmet unser Zeugnis nicht an. Wenn ich euch von den irdischen Dingen sagte, und ihr glaubet nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch von den himmlischen sage? Und niemand ist in den Himmel aufgestiegen außer der vom Himmel herabgekommen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist.“ [1] Wer dem Gottesreich, das der Messias bringt, angehören will, der muß τὰ ἐπουράνια glauben. Die aber weiß nur einer, Jesus, der ja als der Menschensohn im Himmel bei dem Alten der Tage ist. Wer darum in ihm den Danielschen Menschensohn erkennt, der hat damit das Motiv des Glaubens: Jesus weiß und bezeugt, was er selber gesehen hat.

Auch die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum 6, 26 ff ist deutlich unter den Namen „der Menschensohn“ gestellt. Das Volk sucht Jesum auf, weil es von ihm gespeist wurde, nicht weil das gewirkte Wunder die Bedeutung eines Glaubensmotivs für dasselbe erlangt hätte. Darum stellt Jesus an die Spitze seiner Rede die bedeutungsvolle Mahnung: „Wirket nicht die Speise, die vergeht, sondern die Speise, die dauert ins ewige Leben, die der Menschensohn euch geben wird.“ Es ist keine irdische Speise, sondern sie ist wie der Menschensohn selber, vom Himmel herabgekommen, himmlisch. Und als sie die himmlische Natur der verheißenen Speise noch nicht begreifen, sondern sich daran

[1] Der Zusatz ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ fehlt in ℵ B L T 33 cop. aeth.

stoßen, daß sie Jesu Fleisch und Blut genießen sollen, bestätigt er: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ Auch hier ist es wieder der Hinweis auf den himmlischen Ursprung des Menschensohnes, welcher eine höhere, himmlische Auffassung des verheißenen neuen Mannas ermöglichen und vermitteln soll. Ähnliche Bedeutung hat die Frage an die Jünger 6, 62: Wenn ihr nun sehen werdet den Menschensohn hinaufsteigen, wo er zuvor war?

Während die protestantische Exegese die johanneischen Menschensohnstellen meist nicht berücksichtigt, haben die synoptischen Stellen um so eingehendere Behandlung erfahren, deren Ergebnis freilich durchgängig von der Stellung des Verfassers zum messianischen Problem beeinflußt und bedingt ist. Gegen Wellhausen, der auf Grund des Aramäischen überall barnaša gleich Mensch faßt, ist die Stellung Lietzmanns insofern eine günstigere, als er nur an den hier zu behandelnden Stellen in diesem Sinne von dem Aramäischen Gebrauch macht. Auch A. Meyer[1] will den apokalyptischen Sprachgebrauch, der auf Dn 7, 13 zurückgehe, besonders behandelt wissen. Ebenso bilden die Leidensweissagungen, die an den Namen „der Menschensohn“ geknüpft sind, eine Gruppe für sich. An den andern Stellen aber rede Jesus, wenn er barnaš sage, entweder allgemein vom Menschen, oder er sage nach damaliger Ausdrucksweise statt „ich“ „ein Mensch“ da, wo er einen Gegensatz im Auge habe. Joh. Weiß[2] faßt, freilich ohne überall seiner Sache sicher zu sein, die Stellen zu einer Gruppe unter der Marke „die nichtmessianischen Aussagen vom Menschensohn“ zusammen. Diese sog. „nichtmessianischen Menschensohnstellen“ sind folgende:

1. Mt 9, 6. Mk 2, 10. Lk 5, 24: ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υ. τ. ἀ. ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ κ. τ. λ.

[1] Jesu Muttersprache 93.

[2] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Exkurs 5², 201—210.

Während Jesus in einem Hause seiner Stadt Kapharnaum, umlagert von Schriftgelehrten und Pharisäern, predigt, läßt man durch das abgedeckte Dach einen Gichtbrüchigen vor ihm nieder. Aber das liebevolle Wort des Heilandes: „Sei getrost, Kind, deine Sünden sind dir vergeben“ [1] erregt die anwesenden Pharisäer und Schriftgelehrten [2]. Sie erblicken darin eine Anmaßung eines ausschließlichen Gottesrechtes und darum eine Gotteslästerung. Jesus beweist ihnen durch das Wunder der Heilung des Gichtbrüchigen sein Recht, Sünden zu vergeben. — Gerade hier ist der Gebrauch des ὁ υ. τ. ἀ. bedeutungsvoll. Er enthält für die Schriftkundigen einen Fingerzeig, den sie, wären sie nicht so erbitterte Gegner Jesu gewesen, nicht hätten übersehen können. Denn darin liegt die Spitze der Antwort, weil Jesus der Menschensohn ist, d. h. der von Daniel geschaute Begründer des Gottesreiches auf Erden, darum hat er ἐπὶ τῆς γῆς das Recht, Sünden zu vergeben, ein Recht, welches durch das offenkundige Wunder vollends unbestreitbar wird. Zwar nennt Joh. Weiß [3] dies „eine geradezu widersinnige Gedankenverbindung — wenigstens für die Hörer Jesu“. Denn die Voraussetzung, auf die alles ankomme, nämlich, daß Jesus der Messias sei, werde ja eben von seinen Gegnern bestritten. Allein darauf kommt es gar nicht an. Der Satz: „Der Messias hat das Recht, Sünden zu vergeben“, wird nicht bestritten. Wenn also das Heilungswunder Jesu Recht zur

[1] Das ἀφέωνται der Rec. ist vorzuziehen, sicher für Mk 2, 5. Hier lesen ℵ A C D L ἀφέωνται, dorisches Perfekt für ἀφεῖνται. Aber auch das praes. ἀφίενται kann nicht als bloße Ankündigung der Sündenvergebung verstanden werden, weil so der Auseinandersetzung mit den Pharisäern der Boden entzogen würde. Vgl. Schanz, Komm. z. Mark.-Evg. 119; zu Matthäus 267; zu Lukas 203.

[2] Mit diesem Akt der Sündenvergebung ist aber nicht die allgemeine Anschauung ausgesprochen, als seien alle Leiden Folgen persönlicher Sünden. So Halévy, Études évangéliques, Paris 1903, 100 A. 1. Der Akt der Sündenvergebung wahrt den ethischen Charakter der Wunder Jesu und seine Bedeutung für das Gottesreich; vgl. Jo 9, 3. Schell, Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, 296 299 301.

[3] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Exkurs 5 [2], 206.

Sündenvergebung beweist, dann erhärtet es damit auch sein Recht, sich den Menschensohn, d. h. den Messias zu nennen. Die beiden Begriffe „Sündenvergebung“ und „Messias“ gehören in diesem Beweisgang zusammen und bedingen sich gegenseitig.

Aber paßt nicht gerade hier in den Zusammenhang, daß Jesus nur vom „Menschen“ geredet hat? Meyer, Lietzmann, Wellhausen, Weiß, auch A. Réville[1] behaupten dies wenigstens. Jesus habe also gesagt: Damit ihr wisset, daß ein Mensch wie ich — Meyer: daß auch ein Mensch — Macht habe, Sünden zu vergeben usw. Allein ohne diese erläuternden Zusätze konnten seine Zuhörer — Jesus sagte barnaša, nicht barnaš — nur verstehen der, d. h. jeder Mensch. Eine solche Ungereimtheit sollte man Jesus doch nicht zutrauen. Es würde sich dann auch ergeben: jeder Mensch kann Wunder wirken; denn das eine soll das andere doch beweisen. Joh. Weiß geht in den Gedanken Révilles ein, wenn er schreibt: „Es ist in der Tat der Augenblick gekommen, wo die Sündenvergebung nicht durch Opfer und Fasten vom hohen fernen Himmel herabgefleht werden muß, sondern wo Menschen, die im Besitz der Gotteskindschaft und voll Glaubens an Gottes Liebe sind, dem Sünder die verzeihende Gnade Gottes verkünden können, ohne damit eine

[1] Jésus de Nazareth II 193 f. „Jesus spricht hier im Namen eines höheren Prinzips, als dessen Organ er sich betrachtet und das er ‚den Menschensohn‘ nennt, weil dieses Prinzip die Menschheit ist, aufgefaßt in ihrer idealen Vollkommenheit.“ Im Gedanken Jesu sei der Menschensohn, die Personifikation eines transzendenten und allen Einzelwesen innewohnenden Prinzips, deren Summe die Menschheit bilde! Aber wie kommt Jesus dazu, sich mit diesem idealen Menschensohn zu identifizieren? „Wenn er die volle Überzeugung hatte, als Organ der reinen Menschheit zu sprechen, in vollkommener Einheit mit dem idealen Menschensohn, dann zögerte er nicht, sich autoritativ (magistralement) als solchen zu erklären, als wenn zwischen ihm und dem höheren Prinzip kein Unterschied zu machen wäre. Eine Falte seines Hirns (un pli de son esprit) erleichterte in ihm das Bewußtsein dieser Solidarität. Es war seine Eigenart, einen Menschen von Fleisch und Blut mit fest bestimmtem Charakter dem Prinzip oder der typischen Person, die dasselbe verkörperte, möglichst nahe zu bringen.“ Ebd. 197. Eine Polemik gegen diese Konstruktionen wird man uns erlassen.

Blasphemie zu begehen."[1] Aber wo wird denn in der gesamten Predigt Jesu dem Menschen als solchem für die Zeit des Gottesreiches und in diesem ein Recht der Sündenvergebung zugesprochen? Wo wird Ähnliches von dem Idealmenschen, in dem sich Gottesliebe und Glaube verkörpert, behauptet? Es ist ein Gedanke, der den Gedankenkreisen des Evangeliums völlig fremd ist. Weiß fühlt dies selbst, wenn er meint, wem diese Betrachtung nicht einleuchte, der werde nicht umhin können, statt des begrifflichen barnaša ein undeterminiertes barnaš zu supponieren. Zu dieser Supposition fehlt jedoch alles und jedes Recht, denn dem ὁ υ. τ. ἀ. kann nun einmal nichts anderes zu Grunde liegen als das determinierte barnaša. Es bleibt also nichts anderes übrig, als es im ausschließenden Sinne als Selbstbezeichnung Jesu zu fassen. Allein den Beweis für diese Gleichsetzung Menschensohn = Mensch soll in diesem Falle Mt 9, 8 liefern: ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

Hören wir Wellhausen[2]: „Die Ähnlichkeit dieses Falles mit Mk 2, 27[3] ist so groß, daß das Finale hier unmöglich anders gedeutet werden kann wie dort, zumal auch der Wortlaut sich beiderorts im Aramäischen fast deckt; denn ἐξουσία ist scholtân und κύριος schallît[4]. Also (!) auch hier ist ὁ υ. τ. ἀ.

[1] Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Exkurs 5[2], 207 f. Halévy (Études évangéliques 102) schreibt erläuternd: Le peuple . . . rendit gloire à Dieu de ce qu'il avait donné une belle puissance aux hommes (supérieurs). Von einer Beziehung auf das Wort Menschensohn in V. 6 ist also keine Rede. Le pardon des péchés était pour elle (la foule) une question théorique qui n'intéressait que les lettrés (ebd. 199). Les deux auteurs (Mc, Lc) s'accordent à dire que l'étonnement des assistants venait des choses vues et non pas de la théorie abstraite relative à l'absolution (ebd. 200).

[2] Skizzen u. Vorarbeiten VI 203; Evangelium Marci, Berlin 1903, 17 f.

[3] S. unten S. 126 f. Aber wie an dieser Stelle das Finale ein anderes ist, als Wellhausen glaubt, so auch hier.

[4] Was das beweisen soll, vermag ich nicht einzusehen. Ich füge noch bei, was Halévy (a. a. O. 199) zu der Bemerkung Wellhausens schreibt: Die philologische Konjektur beruht leider auf einem Irrtum: ἐξουσία ist im rabbinischen Aramäisch nicht שלטן sondern בוחא, und κύριος τοῦ σαββάτου ist nicht שליטא דשבתא sondern מרה דשבתא.

einfach der Mensch. Den Gegensatz gegen Gott im Himmel, der nach den Pharisäern allein absolvieren kann, bildet nicht der Messias (den jene hier am allerwenigsten aus barnascha hätten heraushören können), sondern der Mensch auf Erden. Gegen den Vorwurf, daß er etwas tue, was Menschen nicht erlaubt sei, protestiert Jesus mit der Behauptung: Der Mensch hat allerdings diese Gewalt; obwohl ich Mensch bin, habe ich sie. Schlagend wird diese Auffassung belegt durch den Zusatz der Parallele Mt 9, 7." — Schmiedel[1] glaubt die dieser Stelle entnommenen Schwierigkeiten dadurch heben zu können, daß er τοῖς ἀνθρώποις als dativus commodi „zu Gunsten der Menschen" faßt. Allein diese an und für sich mögliche Auffassung widerspricht doch zu offenkundig dem klaren Sinn des Satzes. Die Schwierigkeit löst sich leicht bei genauer Betrachtung der Gesamtszene. Das Zwiegespräch Jesu mit den in seiner Nähe stehenden Widersachern hat kaum die Aufmerksamkeit der Menge auf sich gezogen. Antwortet Jesus ja doch nicht auf einen ihm tatsächlich gemachten Vorwurf, sondern auf ein Raisonnement, das sich lediglich im Innern der Schriftgelehrten vollzieht. Somit war dem Volke von vornherein der Nebenzweck der Heilung, das Recht der Sündenvergebung zu erhärten, entzogen. Was die Volksmasse in Aufregung setzt, ist natürlich nicht der Akt der Sündenvergebung, sondern das sinnfällige, vor ihren Augen sich vollziehende Wunder. Hierauf bezieht sich ihre staunende Bewunderung, und da sie von der Persönlichkeit Jesu nur eine Auffassung hatten, wie sie sich etwa Mt 16, 14 kundgibt, so entspricht ihr Ausruf durchaus der Sache. Für die Wertung der Menschensohnbezeichnung im Munde Jesu ist Mt 9, 8 ohne alle und jede Bedeutung[2].

---

[1] PrM II (1898) 299.

[2] Klöpper (ZwTh XLII [1899] 17) bemerkt mit Recht: Ohne Mt 9, 8 wäre niemand auf den Einfall gekommen, Menschensohn sei hier gleich Mensch. Vgl. zur ganzen Szene auch Bartmann, Das Himmelreich und sein König 98 f.

2. Mt 12, 8. Mk 2, 28. Lk 6, 5[1]. Jesus geht am Sabbat durch die Saaten, die hungernden Jünger raufen Ähren, um sich mit den Körnern derselben zu sättigen. Die Pharisäer sehen darin eine Übertretung des Sabbatgesetzes und machen Jesu, der durch sein Schweigen der Jünger Verhalten billige, Vorwürfe. Der Gedankengang der Rechtfertigung der Jünger durch Jesus ist bei den einzelnen Evangelisten nicht genau derselbe. Die Entschuldigungsgründe für das Verhalten der Jünger sind diese: nach Mt: 1. Das Beispiel Davids, der Schaubrote aß, die nach dem Gesetze nur Priester genießen dürfen (1 Kg 21, 6); 2. das Beispiel der Priester, die am Sabbat Tempeldienste tun (Nm 28, 9 f); 3. der allgemeine Gedanke von der Barmherzigkeit, die besser als Opfer ist; 4. die Person Jesu: κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υ. τ. ἀ.

Nach Mk: 1. Davids Verhalten; 2. der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt, und ev. 3. ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υ. τ. ἀ. καὶ τοῦ σαββάτου.

Nach Lk wird der erste Grund angezogen und der letzte in der Fassung: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υ. τ. ἀ. καὶ τοῦ σαββάτου[2].

Matthäus scheint die ursprüngliche Fassung zu bieten[3]. Dieselbe entspricht mehr den Verhältnissen und der Umgebung, in der sich Jesus befindet. Denn die Berufung auf alttestamentliche Beispiele, in denen die Schrift die Gesetzesüber-

[1] Man sehe die ausführliche Behandlung unserer Stelle bei Baur, ZwTh III (1860) 283—290. Mt 12, 8 u. Par. sollen nicht von Jesus herrühren, weil er sich damit zu unmittelbar und öffentlich als Messias kundgegeben hätte. Von Öffentlichkeit kann doch wohl kaum die Rede sein, zudem konnte Jesus dem Schriftgelehrten- und Pharisäertum gegenüber offener von seiner Messianität reden als gegenüber dem Volke. Was bedeutet übrigens der subjektive Eindruck, den Baur hat, gegen die einhellige Überlieferung des beanstandeten Verses? Die Bemerkung zu Mt 12, 6, durch das μεῖζον (st. μείζων) verliere die Stelle ihre unmittelbare persönliche Beziehung, ist ohne Wert. Es kommt doch wahrlich auf den Gedanken, nicht auf das Wort an.

[2] Das καί scheint bei Lukas im Anschluß an Markus vor τοῦ σαββάτου gerückt. Eher sollte man es dem Zusammenhang nach vor ὁ υ. τ. ἀ. erwarten; vgl. Wellhausen, Evgl. Marci 22.

[3] Schanz, Komm. z. Marc. 142. Vgl. den Aufsatz von Feine, Zur synoptischen Frage: Jahrb. prot. Theol. XIII (1887) 40—68.

tretung nicht tadelt oder sogar erlaubt, mußte besonders den Pharisäern gegenüber als Beweismittel wirken[1]. Auch die Reihenfolge beider Beispiele zeigt eine natürliche Steigerung a minori ad maius. David handelt wider das Gesetz aus eigener Machtvollkommenheit unter dem Drucke der augenblicklichen Notlage und gerechtfertigt durch diese, die Priester legitimiert das Gesetz selbst zur Verletzung der Sabbatruhe. Hat der erste Fall besondere Ähnlichkeit mit dem der Jünger, so gewinnt der zweite seine Bedeutung als Beweismittel erst durch V. 6: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. Derselbe ist somit organisch mit dem zweiten Beispiel verwachsen und entspricht auch der Art Jesu, den Pharisäern gegenüber stärker denn sonst die Erhabenheit seiner Person und die aus dieser fließenden Befugnisse zu betonen. Man vgl. z. B. Mt 9, 6; 12, 38—42. Dies leuchtet um so mehr ein, wenn wir annehmen dürfen, daß unter den sich ärgernden Pharisäern auch solche sich befinden, die Jesus von Judäa und Jerusalem nach Galiläa gefolgt sind.

Dagegen liegt bei Markus gegenüber Matthäus insofern eine Erweiterung vor, als hier die Argumentation auf eine breitere Basis gestellt wird. Die angeführten Beispiele finden ihre Erklärung in der Notlage Davids und in der Anordnung des Gesetzes selbst. Dagegen ist das bei Markus angezogene Argument, der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt, allgemeinen Charakters und geht etwas über die pharisäische Auffassung und den Rahmen des Beweisganges bei Matthäus hinaus.

Allein die Darstellung bei Markus bietet eine andere Schwierigkeit. Bei Matthäus und Lukas hebt sich der Schluß der Worte Jesu so deutlich gegen die voraufgegangene Erörterung ab, daß man sofort sieht, die beiden Evangelisten sehen in dem Satz: „Herr des Sabbats ist der Menschensohn" den letzten, jede weitere Erörterung abschneidenden Kern- und Schlußpunkt ihrer Wiedergabe der Rechtfertigungsrede. Markus dagegen knüpft den nämlichen Gedanken an das vor-

[1] Vgl. Wünsche, Jesu Konflikt mit den Pharisäern wegen des Ährenausraufens: VB I (1904) 281—306.

aufgehende allgemeine Argument mit ὥστε an. Hier liegt nun die Schwierigkeit, von der wir sprechen; denn will Markus in den Versen 27 28 nur einen Grund zur Rechtfertigung der Jünger angeben, gehören also, wie auch Schanz[1] meint, beide Verse zu einem Argument zusammen, dann kann, wenn man dem konsekutiven ὥστε sein natürliches Recht lassen will, der Schluß nur lauten: also ist der Mensch Herr auch über den Sabbat. Wellhausen[2] hat Recht: „Wenn der Schluß bündig sein soll, so muß das Subjekt der Aussage im Folgesatz das gleiche sein wie in der Prämisse: der Sabbat ist wegen des Menschen da und nicht der Mensch wegen des Sabbats, also ist auch der Mensch Herr über den Sabbat.“ Es läge dann hier ein barnaša im begrifflichen Sinne zu Grunde. Aber kann Jesus denn einen solchen Schluß machen, der inhaltlich falsch ist und seiner sonst ausgesprochenen Stellung zum Gesetz widerspricht? Vgl. Mt 5, 17 18; Lk 16, 17. Denn wenn die Verse 27 und 28 nur ein einziges Argument bilden sollen, barnaša also von Jesus im begrifflichen Sinne gemeint wäre, dann würde hier dem Menschen eine unbedingte Herrschaft über den Sabbat zugesprochen, die er weder je gehabt noch haben kann. Jesus hat aber nie dem Menschen eine solche Stellung gegenüber dem Gesetze — dafür steht hier synekdochisch der Sabbat —[3] vindiziert. Es geht auch nicht an,

[1] Komm. z. Evgl. des Markus 142.

[2] A. a. O. 202. J. Weiß a. a. O. 203 ff. Meinhold, Jesus und das Alte Testament, Freiburg 1896, 75. Lietzmann a. a. O. 89. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Göttingen 1892, 111 A. 1, will unter Berufung auf D die Stelle als Glosse streichen. Auch nach J. Weiß (a. a. O.) ist V. 27 ein sehr unsicherer Bestandteil des Textes. Dann fiele auch das ὥστε, welches durch V. 27 veranlaßt ist. Ähnlich wie Wellhausen behandelt die Stelle auch Rush Rhees im Journal of bibl. Lit. (1898) 87—103. Man sehe noch zur Stelle Schmiedel: PrM II (1898) 300 ff; Wellhausen, Evangelium Marci 21 f; Bartmann a. a. O. 99 f. Hier ist die in dem ὥστε liegende Schwierigkeit bloß angedeutet, aber nicht weiter beachtet.

[3] Dies beweist gerade das Beispiel Davids, der nicht das Sabbatgebot übertreten hat, sondern das Gesetz, wonach die Schaubrote nur von den Priestern genossen werden durften.

in den beiden Versen ein argumentum a minori ad maius zu sehen. Der Sinn wäre dann: Wenn es in einzelnen Fällen dem Menschen schon gestattet ist, das Sabbatgebot zu übertreten, dann sicher dem Menschensohn, dem Messias, dem Haupte der Menschheit. Denn der Satz: „Der Messias steht über dem Sabbat" wird von den Pharisäern nicht bestritten. Das zeigt schon die Art und Weise, wie durch diesen Satz die ganze Streitfrage erledigt wird. Auch handelt es sich ja zunächst nicht um ein Recht des Messias, sondern um eine Freiheit, die Jesus für seine Jünger in Anspruch nimmt.

Dagegen ergibt sich ein guter Sinn, sobald wir beide Verse als gesonderte Gründe für sich betrachten. Der erste Grund lautet dann: Da der Sabbat um des Menschen willen da ist, so kann es Fälle geben — wenn nämlich die Erfüllung des Sabbatgebotes schädlich wird —, in denen der Mensch demselben frei gegenübersteht. Übrigens — so würde sich sinngemäß das zweite Argument anschließen und damit allem Zweifel an dem Rechte der Jünger, in diesem Falle das Sabbatgebot zu übertreten, ein Ende machen — ist der Menschensohn Herr über den Sabbat. Derselbe kann also auch positiv eingreifen und selbst da das Gebot außer Kraft setzen, wo der Mensch keinen Entschuldigungsgrund mehr findet. Übertreten die Jünger das Sabbatgebot in der Gegenwart Jesu, ohne daß er Einsprache erhebt, so rechtfertigt sie allein schon diese Gegenwart Jesu, der als Menschensohn = Messias Herr des Sabbats ist. Cornelius a Lapide zur Stelle erklärt in diesem Sinne das itaque der Vulgata: „planius et simplicius τὸ itaque accipias non ut illativum, sed ut completivum pro denique" [1].

[1] Ebenso Patritius, Comm. in Marcum, Romae 1857, 23. — Ich weiß recht wohl, daß damit die sprachliche Schwierigkeit nicht restlos behoben ist, dazu bin ich zurzeit nicht im stande. Markus gebraucht ὥστε etwa 13 mal, stets im streng konsekutiven Sinne. Der Fehler steckt entweder in dem ὥστε oder in dem ὁ υ. τ. ἀ. Letzteres ist ausgeschlossen, einmal durch die Parallelen, dann, weil es unerklärlich bliebe, warum

Schon die Stellung des κύριος, welches den Hochton des Satzes trägt und bei allen drei Evangelisten an der Spitze steht, zeigt, daß hier der letzte durchschlagende Grund gegeben werden soll. Herr des Sabbats in der vollen Tiefe absoluter Machtvollkommenheit ist nicht der Mensch als solcher, auch nicht derjenige, welcher die Idee der Menschheit in sich verkörpert, noch die ideale, sündenreine Menschheit[1], sondern nur der Messias, welcher von Gott die Vollmacht hat, über sein Volk zu herrschen, und darum auch Herr über das um des Menschen willen gegebene Gesetz ist[2]. Der Satz Mt 12, 6: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε enthält bereits einen vorbereitenden Hinweis auf Jesu messianische Würde. Entbindet der Tempel schon die Priester von der Verpflichtung an das Gebot der Sabbatruhe, dann um so mehr die Jünger die Gegenwart des Herrn des Tempels: αὐτὸς γὰρ πάρεστιν ἐνταῦθα ὁ τοῦ ἱεροῦ δεσπότης, ἡ ἀλήθεια οὐχ ὁ τύπος (Chrysost.)[3].

der Evangelist in demselben Satze barnaša einmal mit ὁ ἄνθρωπος und das andere Mal, trotz des nun unvermeidlichen Mißverständnisses, mit ὁ υ. τ. ἀ. wiedergegeben habe. Vielleicht ist das ὥστε die unkorrekte Wiedergabe einer koordinierenden aramäischen Partikel, die auf griechischem Sprachgebiet durch den Gleichklang ἄνθρωπος und ὁ υ. τ. ἀ. immerhin nahe gelegt wurde.

[1] Gegen A. Réville, Jésus de Nazareth II 194; so auch J. Weiß in der 1. Auflage.

[2] Schanz, Komm. z. Evang. d. hl. Markus 142.

[3] Auch Trenkle (Der Menschensohn 18 f) muß zugeben, daß an dieser Stelle die messianische Deutung der Selbstbezeichnung Jesu mehr Wahrscheinlichkeit hat. Die Bemerkung S. 19: „Ist es die Messianität, auf welche er sich hierbei beruft, so kommt dieselbe erst durch die Prädikate κύριος τοῦ σαββάτου und μεῖζον τοῦ ἱεροῦ ὧδε zum Ausdruck. Daß dieselben dem υ. τ. ἀ. gegeben werden, zeigt deutlich genug, daß die Selbstbezeichnung an sich so viel nicht besagt" ist nicht richtig. Macht denn nicht erst der messianische Sinn des Namens die Verbindung der angeführten Prädikate mit demselben möglich und erlaubt? — Eine dritte Erklärung gibt Seisenberger, Das Evangelium nach Markus. Regensburg 1905, 30 f. Der Menschensohn, der Mensch und Gott zugleich ist, hat Gewalt über den Sabbat, weil er als Gott den Sabbat eingesetzt hat. Ich kann mich aus einem zweifachen Grunde mit dieser Erklärung nicht befreunden. 1. Würde so das Argument, das doch polemisch gegen die nörgelnden

3. Mt 8, 20. Lk 9, 58. Ein Schriftgelehrter erbietet sich zur Jüngerschaft. Er erhält von Jesus den Bescheid: αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

A. Meyer[1] glaubt, daß hier ὁ υ. τ. ἀ. resp. barnaš ververanlaßt sei durch den Gegensatz zu den Tieren. Er gibt die Stelle so wieder: „Die Füchse haben Gruben, das Geflügel des Himmels Zeltwohnungen, aber ein Mensch (wie ich) hat nicht, wohin er sein Haupt legt (sc. wie man an mir sieht).“ Lietzmann[2] meint eine sichere Entscheidung sei hier nicht zu treffen, der „Menschensohn“ könne hier auch für ein einfaches אנש „Ich“ gesetzt sein. Wellhausen[3] ist vorsichtiger, wenn er zugibt, daß Jesus hier ὁ υ. τ. ἀ. als seinen Titel gebrauche „wenn anders die Antwort dem gegebenen Anlaß entspricht“. Indessen erhelle doch auch hier, daß ὁ υ. τ. ἀ. zugleich einen appellativen Sinn bewahren müsse, da es im Gegensatz zu den Tieren stehe[4]. Aber wenn barnaša hier wirklich nur „der Mensch“ bedeutet, wie kommt es denn, daß der Evangelist das Wort auf Jesus bezieht und nicht auf den Menschen überhaupt? Die Einschaltungen, die A. Meyer machen muß, um die Beziehung auf Jesus herzustellen, stehen weder im Text, noch sind sie so selbstverständlich, daß sie ohne weiteres fortfallen konnten. Was

---

Pharisäer sich richtet, völlig wirkungslos; denn daß der Menschensohn Gott ist, liegt ihren Anschauungen um so ferner, als es sich hier doch eigentlich um Jesus handelt. 2. Wird diese Erklärung dem Namen „der Menschensohn“ nicht gerecht, insofern nämlich das Primäre in ihm, die Menschennatur seines Trägers, völlig hinter der Gottheit desselben, die direkt in dem Namen nicht ausgesprochen ist, zurücktritt.

[1] Jesu Muttersprache 95—97. Auch hier läßt Meyer ohne jedes Recht dem ὁ υ. τ. ἀ. ein indeterminiertes barnaš zu Grunde liegen, obschon er zunächst barnaša voraussetzen müßte.

[2] Der Menschensohn 90. [3] Skizzen und Vorarbeiten VI 206.

[4] Dazu schreibt Halévy (Études évangéliques 207) ebenso scharf als richtig: „Le simple antithèse ‚animal, homme‘ sera une figure banale qui conviendrait au premier mendient venu.“

hätte denn die Antwort des Heilandes: „Der Mensch hat nicht, wohin er sein Haupt lege“ für einen Sinn? Auf alle Menschen bezogen ist es nicht wahr, auf einzelne bezogen eine Binsenwahrheit, es auf Jesus zu beziehen nicht notwendig, in keinem Falle eine Antwort für den zur Nachfolge erbötigen Schriftgelehrten.

Was will Jesus sagen? Er findet einen schriftkundigen Mann, der, angezogen durch sein gewaltiges Wort und seine Wunder, zum Anschluß an ihn gestimmt ist. Offenbar ist dem Manne eine Ahnung aufgegangen, daß in Jesus doch etwas mehr stecken müsse als ein einfacher Rabbi. Aber Jesu Antwort zeigt auch, daß die Gesinnung des Schriftgelehrten keine ganz lautere ist. Erlangung der messianischen Güter ist es, die er durch den Anschluß an Jesus erwartet. Dieser Mann wird keine andere Auffassung vom Messiasreich und seiner Herrlichkeit gehabt haben als die, welche die Köpfe seiner Zunftgenossen erfüllte [1].

Ist diese Auffassung der Szene richtig, dann erscheint Jesu Antwort in einem viel klareren Lichte. Du erwartest, so ist dann der Sinn zu fassen, vom Messiasreich Erfüllung deiner fleischlich-irdischen Hoffnungen. Aber das ist hier nicht zu finden, wohl aber Entsagung, Entbehrung selbst dessen, was uns als das Notwendigste erscheint, um des Reiches willen. Selbst die Vögel des Himmels haben ihre Nester, die Füchse ihre Höhlen, aber ich, der ich der Menschensohn zu sein behaupte, der nach dem Propheten die Gottesherrschaft auf Erden aufrichten soll, habe nicht, wohin ich mein Haupt lege. Erst dieser scharfe Kontrast zwischen der Auffassung des Schriftgelehrten und der Jesu einerseits, zwischen den un-

[1] Maldonat (Commentarii in quattuor evangelistas I 125) zur Stelle: Cur Christus istum scribam, volentem eius esse discipulum, tam aspere reiecerit, mirum videri potest. Sed ex circumstantia personae et ex Christi responso non est difficilis coniectura cognovisse Christum eum non tam perfectionis quam lucri aut gloriae causa venire ideoque proposita paupertate terruisse.

vernünftigen Tieren und dem, der zum König der messianischen Zeit bestimmt war, anderseits gibt den Worten Jesu ihre volle Wirkung und befriedigende Erklärung[1]. Darum nimmt Trenkle[2] dem ganzen Satz seine Pointe, die so überaus feine Zuspitzung auf die geistige Verfassung und Stellung des Bittstellers, die schon Maldonat erkannt hat, wenn er meint, Jesus wolle die Aufmerksamkeit des Schriftgelehrten nur auf seine, des Heilandes, Armut und Niedrigkeit lenken. Dessen bedurfte es wahrlich nicht, wie auch ein Hinweis auf Jesu menschliche Natur überflüssig war; daran zweifelte niemand, sicher nicht dieser Schriftgelehrte. Sollte er aber zur Nachfolge Jesu geeignet sein, dann galt es, ihm das Ärgernis, das er an Jesu armer menschlicher Erscheinung nehmen mußte, sobald seine Hoffnungen unerfüllt blieben, zu nehmen. Das ist der Grund, weshalb Jesus ihm durch den Gebrauch des Menschensohnnamens die Möglichkeit eröffnet, trotz des kontrastierenden Äußern in ihm den vom Propheten Daniel geschauten Messias — Menschensohn gläubig zu erkennen. So ist denn der ὁ υ. τ. ἀ. hier an der rechten Stelle: hier ist der Messias, freilich ein anderer, als ihn die Phantasie des zünftigen Schriftgelehrtentums sich erträumt hatte.

4. Mt 12, 31 32; Mk 3, 28 29; Lk 12, 10[3].

Letztere Stelle ist allerdings nicht im strengen Sinne Parallele zu Mt 12, 31 32 und Mk 3, 28 29, ist aber in-

[1] Vgl. Klöpper: ZwTh XLII (1899) 181 f.

[2] Der Menschensohn 16.

[3] Vgl. die ausführliche Behandlung dieser Stelle bei Bartmann, Das Himmelreich und sein König 102—105. Nach Wellhausen (Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 75 f), war Mk 3, 28 die älteste Lesart τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου: alles kann dem Menschensohne, d. h. dem Menschen, vergeben werden. Matthäus und Lukas hätten dann das τοῦ υἱοῦ τ. ἀ. messianisch gedeutet und daraus gemacht: alles gegen den Menschensohn kann vergeben werden. Willkürlicher kann man nicht mit dem Text verfahren, als es hier geschieht. Vgl. die ausgezeichnete Zurückweisung des Einfalls Wellhausens durch Bousset: Theologische Rundschau IX (1906) 8 f.

haltlich die gleiche und gehört darum hierher. Wir stellen die Texte nebeneinander:

| Mt | Mk | Lk |
|---|---|---|
| 12, 31. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. 32. καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. | 3, 28. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα, καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν· 29. ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἔσται αἰωνίου ἁμαρτήματος. | 12, 10. καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται. |

Die Pharisäer wollen die Wirkung der Wunder Jesu, welche das Volk zum Glauben an seine messianische Würde hätten führen können, aufheben. Jesus widerlegt ihre Lästerung, er treibe durch den Teufel die Teufel aus, in echt volkstümlicher, jedem einleuchtender Weise: jedes Reich, das wider sich selbst uneins ist, zerfällt; treiben etwa auch die jüdischen Exorzisten mit Hilfe des Teufels die Teufel aus? Es folgt dann das Wort von der Lästerung wider den Heiligen Geist, das von jeher, freilich mehr in dogmatischem Bezug, als eine der schwierigsten Stellen der Heiligen Schrift empfunden worden ist. Markus gibt eine verkürzte Wiedergabe der Matthäusstelle, Lukas bringt das Wort in einem andern Zusammenhang. Hier verschiebt sich der Gedanke insofern etwas, als der Ausspruch aus dem geschichtlichen Zusammenhang, der ihn veranlaßte, losgelöst und auf die den Jüngern Jesu erstehende Gegnerschaft angewandt wird. Bei Matthäus ist der Gedankengang klar und bietet in seiner ungezwungenen, kräftig wirkenden Steigerung eine Gewähr für die genaue Wiedergabe des Heilandswortes. Jede Sünde und Lästerung wird vergeben werden, nur nicht die Lästerung des Geistes. Dann steigernd: Selbst wenn einer (καὶ ὃς ἐάν) wider

den Menschensohn ein Lästerwort redet, wird es vergeben werden. Wer aber wider den Heiligen Geist redet, dem wird weder in diesem noch im künftigen Leben vergeben werden. Markus erwähnt die Lästerung des Menschensohnes nicht besonders, schließt sie aber in dem ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν mit ein.

Auch hier kann unter dem υ. τ. ἀ. nur der Messias verstanden sein. Das verlangt schon die Zusammenstellung mit dem Heiligen Geiste und der Umstand, daß die Schmähung des Menschensohnes ebenso als Blasphemie zu betrachten ist wie die des Heiligen Geistes. Der Unterschied liegt nur in der Vergebbarkeit bzw. Nichtvergebbarkeit[1]. Der Grund für diese Unterscheidung liegt eben in der irdischen Erscheinung des Messias als Menschensohn. Es ist dieselbe Entschuldigung, die er sterbend am Kreuze für seine Schergen geltend macht: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34; vgl. Apg 3, 17).

So ist denn auch hier der Mangel an Einsicht eine Entschuldigung und ermöglicht Vergebbarkeit der Lästerung. Anders aber verhält es sich mit der Lästerung wider den Heiligen Geist. Wer das Wirken des Gottesgeistes nicht anerkennt, sondern schmäht, obschon es ihm in unwiderstehlicher Klarheit, wie z. B. hier in den Teufelsaustreibungen durch Jesus entgegentritt, der verrät damit eine solche Verstocktheit, ein Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit, daß die Gnade Gottes diesem Zustande gegenüber machtlos erscheinen muß. Ist dieser Zustand eingetreten, dieser Widerstreit zwischen

[1] Es ist zu wenig gesagt, wenn Bartmann (Das Himmelreich und sein König 104 f) meint, Christus gebrauche das Wort hier ohne Akzent, schließe sich mit den Menschen, gegen die gesündigt werden kann, zusammen. In der Stelle ist von einer Sünde wider Menschen gar nicht die Rede, es handelt sich um Sünden der Menschen. Es sind demnach nicht bloß die höchsten messianischen Privilegien — Urteil und Gericht über die Sünden —, die dem amtlichen Namen die eigentümliche Beleuchtung geben, sondern die Setzung der Sünde wider den Menschensohn neben die Sünde wider den Heiligen Geist. Auch Halévy (Études évangéliques 201) schreibt: „Les blasphèmes contre les hommes en général sont hors de propos en cette occurrence.“ Dies auch gegen Meinertz in ThR V (1906) Sp. 29.

Erkenntnis und Wille, dann ist tatsächlich eine Bekehrung und damit Vergebbarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist ausgeschlossen.

Wellhausen beanstandet den lukanischen Text, weil er einen schiefen Gegensatz zwischen der Lästerung gegen Jesus und gegen den Heiligen Geist ergebe. In Wahrheit sei gerade in diesem Falle eine Lästerung gegen den Geist begangen durch die Lästerung gegen Jesus[1]. Das trifft für den Lukastext schon darum nicht zu, weil das Wort, wie wir oben schon bemerkten, aus seinem geschichtlichen Zusammenhange herausgehoben ist. Hier ist die Lästerung des Menschensohnes zu der des Heiligen Geistes in Beziehung gesetzt, ohne Rücksicht auf den praktischen Fall, bei dem es zuerst gesprochen wurde. Auch für den Matthäusbericht versagt der Einwand Wellhausens. Denn die Blasphemie der Pharisäer richtet sich gegen den Heiligen Geist, der sich in den Werken Jesu offenbart, nicht unmittelbar gegen die Person des Menschensohnes selbst.

5. Mt 11, 18 19. Lk 7, 33 34. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. ἦλθεν ὁ υ. τ. ἀ. ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.

Lk 7, 33 μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων οἶνον κ. τ. λ.

Die Juden sind wie die Kinder; Johannes kommt in asketischer Strenge, da sagen sie: Er hat einen Dämon. Der Menschensohn kommt in seiner weltoffenen Art, freut sich mit den Fröhlichen, da sagen sie: Sieh da ein Mensch, ein Fresser und Weintrinker. Wellhausen[2] meint, der Aus-

[1] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 204. Auf die Spur der Entstehung des Mißverständnisses soll die Lesart des Marcion Lk 12, 10, wo λόγον fehlt, führen. „Πᾶς ὃς ἐρεῖ εἰς τ. υ. τ. ἀ. könnte auf aramäisch gewesen sein: כל דיאמיר לברנשא. Das würde nicht heißen ‚alles gegen den Menschen Gesagte', sondern ‚alles von dem Menschen Gesagte', alles, was der Mensch sagt. Aus דיאמיר konnte leicht די יאמר verlesen werden." Sollen denn die Evangelisten den Einfällen unserer Gelehrten zuliebe ihre Muttersprache schlechter verstanden haben als ein Studiosus der Theologie? [2] Ebd. 205 f.

druck Menschensohn sei hier fälschlich determiniert und dadurch zu einer Art Eigenname gemacht. Es ergebe sich ein guter Sinn, wenn man das indeterminierte barnaš annähme. Es hieße dann: Johannes kommt, ißt und trinkt nicht, da sagen sie: Er hat den Teufel — nun kommt ein Mensch, der ißt und trinkt, da sagen sie: Ein Mensch, der schlemmt und zecht. Jesus würde sich dann barnaš nur in einem Sinne nennen, wie es jedermann kann.

Aber es wäre doch höchst auffallend, daß unter dieser Voraussetzung das indeterminierte barnaš in zwei dicht aufeinander folgenden Zeilen so verschieden übersetzt sein sollte: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ἄνθρωπος φάγος. Auch hier will für ein richtiges Verständnis das Gesamtgefüge der Stelle beachtet sein. Vers 10 und 14 hat Jesus mit Berufung auf Mal 3, 1: „Siehe, ich sende meinen Boten, und er wird den Weg bereiten vor meinem Antlitz. Und sogleich kommt zu seinem Tempel der Herrscher, den ihr suchet, und der Bundesbote, den ihr wollet. Siehe, er kommt, spricht der Herr der Heerscharen“ es klar genug zu erkennen gegeben, worauf seine ganze Rede hinausläuft. In Johannes und in ihm ist diese Weissagung erfüllt, Johannes ist der Wegbereiter, von dem der Prophet spricht, und „wenn ihr es annehmen wollt, ist er der Elias, der kommen wird“. Aber gerade hier zeigt sich die Unvernunft der Juden. Der Elias — Vorläufer, der dem Messias den Weg bahnen soll, kommt, er paßt nicht in ihren Vorstellungskreis hinein, darum verwerfen sie ihn. Nun kommt der Messias selbst; sein Auftreten ist ein anderes als das des asketischen Bußpredigers, aber auch ihn verwerfen sie, denn auch seine Erscheinung deckt sich nicht mit dem Bilde, das sie vom messianischen Reich und seinem Träger sich gemacht haben.

Wie kläglich nimmt sich aber unsere Stelle in der Zurechtstutzung Wellhausens aus! Nicht bloß, daß dieselbe aus dem straffen Gedankengang der Rede Jesu herausgerissen wird. Stand hier ursprünglich Menschensohn im Sinne von

Mensch schlechtweg, dann werden die so scharf gezeichneten Linien des Doppelbildes Johannes—Jesus verwischt, die Darstellung ihres Kontrastes wenigstens in seinem tiefgreifendsten, weil wesentlichsten Punkte entkleidet und damit matt und kraftlos. Lassen wir dagegen den Worten ihr natürliches Recht, dann tritt der messianische Sinn der Menschensohnbezeichnung klar zu Tage. Wellhausen fühlt dies übrigens selbst, wenn er gesteht, daß der Ausdruck hier durch die Determination zu einer Art Eigenname gemacht sei[1].

Hier kann, das beweist die Betonung der Stellung des Johannes zum Messiasreiche und seinem Träger, unter dem ὁ. τ. ἀ. niemand anders verstanden werden als der Messias selbst. Die nasiräische Lebensweise des Täufers, die mit seiner Predigt von dem nahenden göttlichen Zorne in Einklang steht, ist nicht die des Menschensohnes, der durch sein den natürlichen Gottesgaben ihr Recht lassendes, weltoffenes Auftreten die hochzeitlichen Freuden der messianischen Zeit zur Darstellung bringt[2] (Mt 9, 15. Mk 2, 19. Lk 5, 34).

Die unter 1—5 besprochenen Stellen erforderten eine eingehendere Behandlung, weil sie seit Lietzmanns Arbeit immer wieder zur Erklärung des Prozesses, wie an einzelnen Stellen aus einem barnaš im alltäglichen Sinne ein barnaša im messianischen Sinne werden konnte, herangezogen wurden. Sobald man aber die logische Gedankenentwicklung, die Umstände, in denen die einzelnen Aussprüche gefallen sind, klar und scharf feststellt, ergibt sich, daß in all diesen Stellen nur ein barnaša im messianischen Sinne am Platze ist. Will man also an der Un-

[1] Joh. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 201 f) nennt Wellhausens Rückführung recht überzeugend. Jedenfalls habe das Wort nicht den geringsten eschatologischen Hauch. Das ist wahr, wenn man die Stelle aus ihrem Zusammenhange ausscheidet, nicht aber, wenn man sie in ihrer natürlichen Verbindung mit den voraufgehenden Gedanken läßt. Sie hat dann nicht direkt eschatologischen, wohl aber messianischen Sinn.

[2] Vgl. Klöpper in ZwTh XLII (1899) 179 f.

geschichtlichkeit des Namens im Munde Jesu festhalten, dann bleibt nichts anderes übrig, als auch die Gedankenreihen auszuscheiden, mit denen derselbe organisch verbunden ist. Dann eignen wir uns das Urteil von Joh. Weiß[1] über Wellhausen an: „Man kann nicht gerade sagen, daß das Verfahren, einen so bedeutsamen Teil unserer Überlieferung einfach über Bord zu werfen, großes Vertrauen zu seiner Methode erweckt."

Wir schließen hier eine Reihe von Stellen an, in denen der messianische Sinn unseres Terminus nicht bestritten werden kann. Sie sprechen vom Berufe des Menschensohnes, der gekommen ist, zu retten, was verloren war (Mt 18, 11[2]. Lk 19, 10); nicht Seelen zu verderben, sondern zu retten (Lk 9, 26); nicht um bedient zu werden, sondern sein Leben zu geben als Lösegeld für viele (Mt 20, 28. Mk 10, 45). Das ist eben die Aufgabe und der Beruf des Messias, wie sie schon der Engel Jesu Pflegevater gegenüber bestimmte: er wird sein Volk erretten von seinen Sünden (Mt 1, 21).

### 2. Der leidende und der verherrlichte Menschensohn.

Es erübrigt noch eine zweifache Reihe von Stellen, in denen der Menschensohnname unzweifelhaft messianische Bedeutung hat, die Leidens- und die Parusieaussagen. Gleich mit dem Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi setzen bei den Synoptikern übereinstimmend die Leidensaussagen[3] ein. Die Art und Weise, in der dies geschieht, beleuchtet klar den Zweck der Zusammenstellung: es handelt sich für

[1] A. a. O. 161. Weiß hält die Wiedergabe der Selbstbezeichnung Jesu durch die Evangelisten, wenn sie auch an manchen Stellen fehlgegriffen haben, im allgemeinen für zuverlässig. Das psychologische Problem, das ihm als das Schwierige erscheint, nämlich wie Jesus die Herrlichkeit des danielischen Zukunftsbildes für sich erhoffen konnte, besteht nur für den, der in dem messianischen Bewußtsein des Herrn eine Trübung seines Bildes und einen Irrgang seines Lebens sieht.

[2] S. oben S. 107 A. 2.

[3] Mt 16, 27 28. Mk 8, 31 38. Lk 9, 22 26. Mt 17, 12 22. Mk 9, 12 31. Mt 20, 18. Mk 10, 33. Lk 18, 31. Mt 20, 28. Mk 10, 45. Mt 26, 2. Mt 26, 24. Mk 14, 21. Lk 22, 22. Mt 26, 45. Mk 14, 41. Lk 22, 48. Lk 24, 7.

Jesus darum, seinen Jüngern den Gedanken an einen leidenden und sterbenden Messias, der ihren Anschauungen schnurstracks zuwider ist[1], nahe zu bringen. Nachdem sie in dem, der sich den Menschensohn nennt, den Messias erkannt und bekannt haben, nachdem dies Bekenntnis Jesu freudigste Zustimmung gefunden hat, ist der Grund gelegt, auf dem sich ein Verständnis für das δεῖ παθεῖν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου erhoffen läßt.

Zwar knüpft Matthäus die erste Leidensweissagung nicht an den Namen „der Menschensohn" an wie Markus und Lukas; allein schon die unmittelbare Anknüpfung an das Petrusbekenntnis, der Versuch des Fürstapostels, Jesu Leidensweg zu kreuzen, beweisen auf das deutlichste, daß die Leidensankündigung von Jesus als Korrektur der Messiashoffnungen im Jüngerkreis beabsichtigt und als solche vom Evangelisten verstanden wurde. „Von da an", heißt es Mt 16, 21, „fing Jesus an, seinen Jüngern zu zeigen, daß er" — nach Markus und Lukas „der Menschensohn" — „müsse nach Jerusalem gehen und vieles leiden von den Ältesten und Schriftgelehrten und Hohenpriestern und getötet werden und am dritten Tage auferstehen." Der Umstand, daß Matthäus statt „der Menschensohn" das Pronomen setzt, verschlägt nichts; denn seine ausführliche Darstellung der Cäsareaszene, die er ja gerade an den Namen „der Menschensohn" sich anschließen läßt, macht denselben hier entbehrlich. Dagegen ist unser Terminus, wenn er im Sinne von Messias gebraucht wird, und wenn wir die Absicht Jesu, die ihn bei der Zusammen-

[1] Die Frage, ob das Judentum zur Zeit Christi einen leidenden, und zwar für die Sünden der Menschen leidenden Messias erwartet habe, wird ebenso entschieden verneint und bejaht. So viel steht fest, der apokalyptischen Literatur dieser Zeit ist dieser Gedanke völlig fremd. Auch die Evangelien verraten von einer solchen Auffassung des Messias in der Volkserwartung eher das Gegenteil (Jo 12, 34). Man sehe außer der oben (S. 68 A. 1) zitierten Schrift Dalmans noch Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³ 553—556; A. Wünsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870; Bousset, Die Religion des Judentums 209 ff 248 ff.

stellung dieser beiden Begriffe „Menschensohn“ und „Leiden und Sterben“ leitet, richtig gewertet haben, in der Darstellung der beiden andern Synoptiker unerläßlich. Das Kreuz, das den Juden ein Ärgernis ist, ist es auch für die Jünger. Darum der Versuch Petri, Jesus auf andere Gedanken zu bringen, und die überaus scharfe Abweisung, die sein, nur von menschlichen Gedanken eingegebener Versuch erfährt (Mt 16, 22 23). Aber es gilt, die Jünger auf das Ärgernis des Kreuzes vorzubereiten, damit ihr Glaube an den Menschensohn in der Stunde des Leidens nicht vollends zusammenbreche. So folgt denn auf das Messiasbekenntnis die Leidensankündigung, wie aus demselben Grunde auf die Verklärung das Gebot folgt, von der geschauten Messiasherrlichkeit nicht eher zu reden, donec filius hominis a mortuis resurgat (Mt 17, 9. Mk 9, 9)[1].

Lk 9, 36 berichtet nur die Tatsache, daß die Jünger einstweilen von dem Erlebnisse auf dem Berge schwiegen. Indes der Zweck, den Jesus verfolgt, indem er die auserwählten Apostel seine Verklärung schauen läßt, tritt auch in der Darstellung bei Lukas klar zu Tage; denn nachdem Jesus am Fuße des Verklärungsberges den Dämonischen geheilt hat, alle starr sind vor Staunen über das gewirkte Wunder und die Herrlichkeit Gottes, spricht er zu seinen Jüngern 9, 44: „Nehmet euch diese Worte — λόγοι, דברי — zu Ohren, denn der Menschensohn ist im Begriffe, überliefert zu werden in die Hände der Menschen.“ Die Erinnerung an die wunderbaren Geschehnisse, deren Zeugen sie waren, soll ihre rettende Kraft für ihren Glauben dann bewähren, wenn sie denselben Menschensohn in seiner tiefsten Erniedrigung, wehrlos in den Händen seiner Feinde sehen. „Sie aber verstanden dieses

[1] Mt 17, 22 23; Mk 9, 30—32 wie auch die Frage der Jünger nach der Ankunft des Elias Mt 17, 9—12; Mk 9, 11—13 und die Antwort Jesu, welche wieder eine Ankündigung des Leidens des Menschensohnes enthält und um so schärfer wirkt, weil hier Elias-Johannes und Jesus und ihr nach der Schrift sich erfüllendes Geschick in Beziehung gesetzt werden, sind unter den Eindruck des nämlichen Ereignisses gestellt.

Wort nicht, und es war verhüllt vor ihnen, daß sie es nicht faßten; auch fürchteten sie sich, ihn über diese Rede zu fragen" (Lk 9, 45)[1].

So soll das δεῖ παθεῖν den Jüngern den Sinn der alttestamentlichen Weissagung erschließen und ihnen zeigen, daß der leidende Messias gottgewollt und wahr, weil schriftgemäß ist. Es ist der nämliche Gedanke, den der Heiland später gegenüber den Emmausjüngern ausspricht: „O Unverständige und Herzensträge, zu vertrauen auf alles, was die Propheten gesagt haben! Mußte nicht der Messias dies leiden und so eingehen in seine Herrlichkeit?" Und beginnend von Moses und von allen Propheten, erklärte er ihnen, was in allen Schriften über ihn geschrieben steht (Lk 24, 25 ff).

Das vierte Evangelium verbindet in derselben Weise wie die Synoptiker die Leidensankündigung mit dem Namen „der Menschensohn". Außer an der eben erwähnten Stelle geschieht dies noch in der Unterredung mit Nicodemus Jo 3, 14: καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τ. υ. τ. ἀ. und 8, 28: Ὅταν ὑψώσητε τ. υ. τ. ἀ., τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι κ. τ. λ.

Jedesmal wird die Leidensankündigung durch ὑψοῦν. δεῖ ὑψωθῆναι gegeben, ein Wort, in das der Begriff der Erhöhung im Sinne der Verklärung, das δοξάζεσθαι von Jo 12, 23 u. 13, 31, hineinspielt. So klingt hier ein Moment mit, das schon im Namen Menschensohn gegeben ist; denn wenn der Menschensohn jetzt auch leiden und sterben muß, so sagt der Hinweis auf

[1] Es ist die Furcht, Hoffnungen und Vorstellungen preisgeben zu müssen, an denen sie mit der Seele hängen, welche den Jüngern den Mund schließt. Die Jünger zeigen dieselbe Verständnislosigkeit für einen leidenden Messias wie Jo 12, 34 das Volk. Jesus muß vorher gesagt haben: δεῖ ὑψωθῆναι τ. υ. τ. ἀ. Darauf entgegnet das Volk: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τ. υ. τ. ἀ; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υ. τ. ἀ; sie verstehen demnach unter dem Menschensohn ganz richtig den Messias. Was ihnen nicht in den Kopf hinein will, ist das Leiden dieses Messias; denn aus dem Gesetze haben sie gehört, daß er ewig bleiben soll. Daher denn die erstaunte Frage: Wer ist dieser Menschensohn? Das ist nicht der Messias, den wir unter diesem Namen kennen gelernt haben.

das herrliche Danielsche Zukunftsgemälde, der in diesem Namen gegeben ist, daß er dennoch derjenige ist, dem Gott die Herrschaft übertragen wird, der verklärte Messias der Zukunft.

Die dritte Gruppe, der fast die Hälfte aller Menschensohnstellen angehören, bilden die Parusieaussagen. In ihnen allen ist der „Menschensohn" eine eschatologische Größe, das will heißen, die Aussagen, die über denselben gemacht werden, gehören seiner Zukunft, „den Tagen des Menschensohnes" (Lk 17, 22 26), seiner Wiederkehr in Herrlichkeit an. In den bisher behandelten Stellen trat die Gestalt des Menschensohnes in ihrer durch das jetzige irdische Leben bestimmten Erscheinung hervor. Hier erscheint sie im engsten Anschluß an die Danielsche Weissagung als der herrliche, auf den Himmelswolken mit göttlicher Majestät verklärte Vollender des Gottesreiches und als Weltenrichter. Während die Beziehung auf Daniel besonders in den Leidensaussagen fast nur durch den Namen barnaša hergestellt wurde, stimmen hier die Prädikate, manchmal das ganze Detail mit der Danielstelle überein. Vgl. Mt 26, 64; Mk 14, 62; Lk 22, 69; Mt 25, 31; 24, 30; Mk 13, 26; Lk 21, 27; 12, 8. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch in diesen Stellen — was übrigens heute von niemand bestritten wird — der Sinn des Ausdrucks streng messianisch ist.

Wellhausen[1] und Lietzmann[2] glauben nun, daß von hier aus das Wort in die andern Stellen eingedrungen sei; denn, weil es hier nahezu ungelöst von seinem Ursprung erscheint, kommt natürlich den Parusieaussagen allen andern gegenüber die Priorität zu. Allein von hier aus obige Schlußfolgerung ziehen zu wollen, geht nicht an. Wenn man auch einer Gruppe von Menschensohnstellen die Priorität zuerkennen muß, so handelt es sich doch lediglich um eine von unserem Standpunkte aus gesehene, rein sachliche Priorität. Für den Gebrauch oder Nichtgebrauch des

[1] Skizzen und Vorarbeiten VI 207. [2] Der Menschensohn 92 ff.

Wortes durch Jesus auch in nicht eschatologischen Zusammenhängen beweist dies wirklich gar nichts. Wir haben zudem schon oben (S. 57) darauf hingewiesen, daß die Verbindung der Leidensaussagen mit dem Danielschen Bilde so original und in jedem andern Munde so unmöglich ist, daß dieselbe durchaus Jesus selbst zugeschrieben werden muß.

Letzterem Gedanken glaubt Lietzmann[1] dadurch begegnen zu können, daß er meint, es sei eine Notwendigkeit gewesen, den ὁ υ. τ. ἀ., sobald er christlicher Messiastitel geworden sei, mit der spezifisch christlichen Messiasidee — dem Leidensgedanken — auszugleichen. Allein der Leidensgedanke gehört nicht lediglich dem spezifisch christlichen Messiasbilde an, sondern er entspricht durchaus dem offenbarungsmäßigen, bei Isaias und in den Psalmen niedergelegten alttestamentlichen Messiasbilde. Ich weiß freilich, daß die moderne protestantische Exegese glaubt, im Psalm 21 trotz der Bestätigung durch den evangelischen Bericht und durch Jesus selbst (Mt 27, 46), nicht den Messias finden zu können. Ich weiß auch, daß den Zeitgenossen Jesu der Gedanke an ein Leiden und Sterben des Messias fremd geworden ist. Indes die Leidensaussagen über den Menschensohn dienen Jesus so offensichtlich zu erzieherischen Zwecken, entsprechen so sehr dem Seelenzustand des Jüngerkreises und sind so innig mit der Darstellung der Evangelisten verflochten, daß es unmöglich erscheint, der Name Menschensohn könne erst nachträglich auf dem Wege über die Parusieaussagen hier eingedrungen sein.

Eine andere Schwierigkeit findet in unsern Stellen Joh. Weiß[2]. Ihm ist der glorreiche Menschensohn der Parusieaussagen für die Gedankenwelt Jesu nur möglich als Gegenstand der Hoffnung, des von Gott alles erwartenden Glaubens, nicht als jetzt schon vollzogene Gleichsetzung[3].

[1] A. a. O. 94. [2] Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 165—170.

[3] Der Gedanke von Weiß ist insofern richtig, als in der Tat die Verwirklichung der eschatologischen Aussagen der Zukunft angehört. Dennoch klingt an keiner Stelle der leiseste Zweifel, das geringste

Jesus wird es innerlich unmöglich gewesen sein, zu sagen: Ich bin der Menschensohn des Daniel. Wie Paulus nur mit Widerwillen und keuscher Zurückhaltung von seinen überschwenglichen Gesichten und Offenbarungen redet, so hat es auch Jesus dankbar empfunden, daß er bei der Aussprache des Größten, das ihn bewegte, sich jener objektiven lehrsatzmäßigen Form bedienen konnte. „Gläubig und fein empfindende Hörer mögen herausfühlen, wer dieser ‚Menschensohn' sein wird. Er selbst wird und kann es nicht sagen."

Wir brauchen nicht erst zu sagen, daß diese Interpretation des Seelenlebens Jesu nur unter Voraussetzung seiner rein menschlichen Natur möglich ist. Aber selbst wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, trägt sie an einem der wichtigsten und entscheidendsten Punkte eine Zweideutigkeit in das Charakterbild Jesu, die unerträglich ist; denn das ist doch die Kernfrage des Lebens Jesu: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?

Wohl kann er in der Antwort auf diese Frage zurückhaltend sein, ja er muß es da sein, wo er sinnlich verzerrte Auffassung und damit Unverständnis seines, des wahren Messiasbildes findet; allein, wenn er selbst über seine Messianität nicht völlig klar ist, wenn er von seiner messianischen Herrlichkeit nur ein Glauben, kein sicheres Wissen hat[1], wie kann und darf er da eine feierliche Messiaserklärung wie bei Cäsarea Philippi in Szene setzen? Wie konnte er die

Schwanken durch, sie ruhen ohne Ausnahme auf dem festen Pfeiler eines absolut sichern Wissens um seine und seines Reiches Zukunft.

[1] Es geht auch nicht an, im Bewußtsein Jesu den Messias der Gegenwart von dem der Zukunft zu trennen. Beide gehören nach den Evangelien zu einem einheitlichen Bilde zusammen; ersterer ist der Durchgangspunkt zu letzterem. Es ist darum nur teilweise richtig, wenn man sagt, in einem Sinne war Jesus der Messias, in einem andern noch nicht. Wohl gehört ein Teil seiner messianischen Tätigkeit der Zukunft an, nämlich seine Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gerichte. Aber dies bedeutet keineswegs eine Schwächung seines Anspruches, der Messias zu sein, ebensowenig wie es eine Schwächung des Himmelreichgedankens ist, wenn es schon Mk 1, 15 heißt: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Gegen Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, 69 ff.

Huldigung der Menge bei dem feierlichen Einzug in Jerusalem annehmen, wie durfte er nicht sein, aber seiner Jünger Geschick aufs Spiel setzen um einer Utopie willen? Wie kann er seinen Jüngern, die alles verlassen haben und ihm gefolgt sind, erklären: Wahrlich, ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, bei der Neugestaltung, wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen, richtend die zwölf Stämme Israels! Und weiter: Und jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker verläßt um meines Namens willen, der wird Hundertfältiges erhalten und das ewige Leben besitzen. Mt 19, 28 f. Durfte Jesus wirklich so reden, wenn er an seine messianische Herrlichkeit eben nur „glaubte"? Wie kann Weiß behaupten, in der Darstellung der Szene vor dem Hohenpriester, wie sie Lukas gibt, schwinge in der Antwort Jesu die Hoffnung auf die Erhöhung zur wirklichen Messiasherrlichkeit wie ein ahnungsvoller Hauch mit? Ist die bestimmte unzweideutige Aussage: „Von nun an wird der Menschensohn sein sitzend zur Rechten der Kraft Gottes", nicht doch etwas mehr als „ein ahnungsvoller Hauch der Hoffnung"? So spricht nur felsenfeste Sicherheit und unbedingte Gewißheit[1]. Man sage doch nicht, Jesus spreche hier nur lehrsatzmäßig vom Menschensohn, es fehle das entscheidende „Ich", so daß die Zusammenlegung mit seiner Person nicht zwingend sei. Die Antwort, die nach Lk 22, 70 alle, welche diese Worte hören, geben, beweist, daß sie sehr gut verstehen, daß er sich als den in Herrlichkeit kommenden Menschensohn weiß. „Du bist also der Sohn Gottes?" Das

[1] Jamais un être humain, prédestiné à souffrir pour les péchés des autres, ne parlerait ainsi; un martyr ordinaire, conscient de sa haute mission, conseillerait plutôt à ses fidèles de se disperser afin de sauver leur vie, et en aucun cas ne mettrait en avant sa personne d'une manière aussi provocante. C'est pour Dieu seul que, par sa nature même, l'usage de la modestie n'a point emploi; il a le droit de tout exiger de la part de l'homme et de lui infliger les dernières peines en cas de désobéissance. Halévy, Études évangéliques 220.

will heißen der Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν, der Messias. Und Jesu Antwort heißt: „Ihr sagt's, ich bin es."

Es bedarf im einzelnen nicht einer Besprechung der Parusiestellen. Es genügt uns festzustellen, daß auch hier der Ausdruck „der Menschensohn" streng messianische Bedeutung hat. Somit steht es als Resultat fest, daß keine Menschensohnstelle sich der messianischen Deutung entzieht, und daß die weitaus größte Zahl derselben nur diese zuläßt. Ja auch diejenigen Stellen, in denen die messianische Bedeutung unseres Namens am meisten bestritten wurde, erweisen sich bei genauer Beobachtung des Zusammenhanges, in dem sie stehen, als messianisch durchaus gesichert.

---

## Fünftes Kapitel.

# Die messianischen Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums und Jesus.

Die messianische Hoffnung des Judentums hat das Schicksal gehabt, das meist allen großen Gedanken beschieden ist, sobald sie in die Niederungen des Volksbewußtseins herabgezogen werden. Je mehr sie in der Breite gewinnen, desto mehr verlieren sie an Tiefe und Inhalt. Die Weissagung über den Messias und die messianische Zeit hat vor dem Auftreten des Prophetentums im technischen Sinne einen gewissen Abschluß erreicht. Wohl werden die Züge, welche das Messiasbild der Königszeit trägt, schärfer und greifbarer gezeichnet, wesentlich bereichert oder verändert werden sie nicht. Es entspricht diese Ökonomie der Offenbarung der Aufgabe des Prophetentums in Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, in denen seine Träger lebten. Ist doch nach Salomos Zeit die Geschichte des Judentums eine Kette stets neuer Untreue gegen Gott und gegen die große Zukunftshoffnung, welche für die Menschheit in diesem Volke niedergelegt war. So konnte die Aufgabe

der Propheten nicht darin liegen, den Rahmen der messianischen Gedanken weiter zu spannen, sondern darin, das überlieferte Bild in seiner Heils- und Lebenskraft zu erhalten. Indem sie die Treue gegen Jahwe, den ethischen Charakter seines Dienstes und seiner Religion in den Vordergrund ihrer Arbeit rückten, haben sie auch die Hoffnung auf den großen Erlösungstag stets neu belebt. Dem entspricht auch die Form, in die jetzt die Prophetie sich kleidet, weil sie den religiösen Niedergang des Volkes beachtet und sich die Anschauungen dienstbar macht, die viele Kreise beherrschen. Die irdische Wohlfahrt, die man erwartet, wird dem Propheten zum Bilde der geistigen Gaben der messianischen Zeit, die Synagoge wird zur Weltkirche, das Gericht über die Feinde des Judentums zum Weltgericht. Das Bild der messianischen Zeit, wie es dem letzten Propheten vor der Seele steht, ist aus den nationalen Schranken ganz herausgehoben: an die Stelle des levitischen Opfers tritt das neue, reine Speiseopfer; nicht mehr Jerusalem ist ausschließlich Opferstätte, an allen Orten von der Sonne Aufgang bis zum Niedergang wird nun das Opfer dargebracht, an dem der Herr Wohlgefallen hat (Mal 1, 11)[1]. So hat die Prophetie ihren Beruf erfüllt, die messianische Erwartung lebendig erhalten und sie bewahrt vor der gänzlichen Verkümmerung zu national-politischen irdischen Zukunftsbildern.

Seitdem kein Prophet mehr aufstand in Israel, fehlte der messianischen Hoffnung das prophetische Korrektiv. Doppelt verhängnisvoll in Jahren, in denen das jüdische Gemeinwesen immer mehr seiner vollen Auflösung entgegenging. Die Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes, die Abschaffung des jüdischen Kultus, die Greuel, die er im Tempel zu Jerusalem verübte, die kurze Glanzzeit der Makkabäerfürsten, die endlosen Parteikämpfe und Verbrechen, welche der hasmonäischen Dynastie anhaften, all dies richtete immer mehr den Blick der Juden aus der trostlosen Gegenwart in die Zukunft. Nun löst den letzten Hasmonäer die Tyrannis der Römer ab, das

[1] Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift[3], Freiburg 1890, 433 ff.

Zepter ist von Juda gewichen, Fremdherrschaft drückt den Nacken des Gottesvolkes, und alle Versuche, das Joch abzuschütteln, mißlingen. Die Herrschaft des großen Herodes mit neuen Freveln wider das Heiligtum läßt den Verlust nationaler Selbständigkeit um so schmerzlicher empfinden, je lebendiger die Erinnerung an die Großtaten und Hoffnungen einer langen Vergangenheit gepflegt werden.

Wäre innerhalb des Judentums staatliche Ordnung und Religion auch nicht so unlöslich verwachsen gewesen, ohne das prophetische Element erscheint in diesen Jahren nationalen Niedergangs die Profanation der Messiasidee unvermeidlich. Unsagbares Leid läßt die geistigen Züge des Messiasbildes immer mehr erblassen und nur einen Zug verzerrt und entstellt, darum aber um so greifbarer heraustreten: der Messias-König ist der Vernichter der Feinde des Volkes Gottes, er ist der Fürst aus Davids Geschlecht, der erwartet wird. „Menschlich betrachtet eilt der jüdische Staat mit Riesenschritten seinem Untergang entgegen, und doch war dem echten Juden nichts gewisser als der ewige Bestand seiner Nation. Was blieb da anders übrig, als einen deus ex machina erscheinen zu lassen zur Lösung des Knotens? Und als solcher konnte auf alttestamentlichem Standpunkte nur der Messias gelten.“ [1]

Das wertvollste Zeugnis für die Gestalt, welche die messianischen Erwartungen des Judentums im Zeitalter Jesu Christi angenommen hatten, legen unsere Evangelien ab. Dasselbe ist um so bedeutsamer und geschichtlich zuverlässiger, als es ohne Absichtlichkeit durch die evangelische Erzählung hie und da durchschimmert in gelegentlichen Äußerungen, Vorgängen, Volksstimmungen. Jede tendenziöse Entstellung fehlt, selbst Geist und Gesinnung der Jünger Jesu spiegeln mit greifbarer Klarheit das Messiasbild, wie es die weitesten

[1] Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, 391—461. Vgl. die akademische Festrede von Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, Göttingen 1903, 4 ff.

Kreise beherrscht und in Spannung hält. Wir stellen die durch die Evangelien zerstreuten Elemente dieser Vorstellungsreihen kurz zusammen.

Gleich der Schrecken des Herodes (Mt 2, 3) zeigt, daß er den Christus nicht anders versteht und erwartet, denn als unliebsamen Thronprätendenten, dessen er sich baldigst zu erwehren hat. Die Predigt des Johannes tritt der irdischen Auffassung des messianischen Reiches in der Wurzel entgegen, wenn sie die fleischliche Abstammung von Abraham nicht als ausschlaggebend für den Eintritt in dasselbe anerkennt, sondern mit tiefem Ernst sittliche Läuterung und Umwandlung fordert (Mt 3, 1 ff. Mk 1, 4. Lk 3, 8). Als Jesus das Wunder der Brotvermehrung wirkt, da will ihn das begeisterte Volk auf den Schild erheben und zum König machen (Jo 6, 15). Wenn er von der demütigen Gesinnung redet, mit welcher der zum Gastmahl Geladene den letzten Platz einnimmt, dann geht für das pharisäische Ohr die ethische Bedeutung der Parabel verloren. Was die Pharisäerseele packt, ist nur das Bild, das Gastmahl; vor sein Auge tritt die reichbesetzte Tafel des messianischen Reiches, wie sie in seiner Vorstellung lebt, an der die Leute seines Schlages die Ehrenplätze einnehmen, nicht die Armen, die Lahmen, die Blinden, von denen Jesus redet. Das spricht aus dem Stoßseufzer: Selig, wer Brot ißt im Reiche Gottes (Lk 14, 15). Darum hat denn Jesus auf die Frage, wann kommt das Gottesreich? (Lk 17, 20), die Innerlichkeit des Reiches Gottes so entschieden betont. Es kommt nicht, wie die Pharisäer denken, mit Lärmen, mit Aufruhr gegen die Römer im Lande, nicht als äußerliche, gewaltige, alles Alte umstürzende Erscheinung, sondern als eine geistige Kraft, welche unvermerkt die Herzen umwandelt und das Angesicht der Erde erneuert[1]. Für die Auffassung des Pharisäers ist, eingeengt durch die nämliche irdische Erwartung, der „Nächste“ nur derjenige, welcher zum auserwählten Volke gehört. Die fleischliche Zugehörigkeit zu Israel begründet das Band der Nächstenliebe,

[1] Schanz, Komm. z. Evangelium des hl. Lukas 434.

der Samariter ist also davon ausgeschlossen (Lk 10, 29 ff). Dagegen erhält der Schriftgelehrte, der die Gottesliebe aus ganzer Seele und die Nächstenliebe höher wertet als alle Opfer, die Anerkennung: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes (Mk 12, 32 ff).

Zwei Momente müssen vor allem hervorgehoben werden, welche besonders deutlich zeigen, in welchem Umfang die messianische Erwartung im Sinne national-politischer Hoffnung und irdischer Ausdeutung die Welt, in der Jesus lebte, erfüllt haben. Es ist seine Stellung zu dem populären Messiasnamen „Davidssohn" und die sinnlich-irdischen Hoffnungen innerhalb seiner eigenen Jüngerschar, die selbst durch sein Todesleiden nicht völlig gebrochen werden.

Es ist auffallend, daß mit der einen, gleich zu besprechenden Ausnahme Jesus sich nie des Namens „Davidssohn" bedient. Wo immer sich diese der breiten Masse geläufigste Messiasbezeichnung in den Evangelien findet[1], ist sie auf Rechnung der Evangelisten oder des Volkes zu setzen. Die einzige, gerade für unsere Zwecke bezeichnende Ausnahme findet sich Mk 12, 35—37; Mt 22, 41—46; Lk 20, 41—44[2]:

„Da aber die Pharisäer versammelt waren, fragte sie Jesus: Was dünket euch von dem Christus, wessen Sohn ist er? Da sagten sie zu ihm: Davids.

„Sagt er zu ihnen: Wie kann ihn denn David im Geiste Herr nennen in den Worten: der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.

„Wenn ihn so David Herr nennt, wie soll er sein Sohn sein?"

Für die Pharisäer ist der Messias der Davidide, weil er als der König aus Davids Stamm das Reich in seiner alten

[1] Matthäus hat den Davidssohn in neun, Markus und Lukas in je drei Fällen; Johannes bietet ihn nicht.

[2] Smith, Our Lords reductio ad absurdum of the rabbinical interpretation of Psalm CX: ExpT XVI (1905) 256—258.

Herrlichkeit erneuern, alle Feinde besiegen und unterwerfen wird. Die Schrift soll diese Auffassung gutheißen in den farbenprächtigen Bildern, welche Prophetentum und Apokalyptik von der Endzeit entworfen haben. Hier setzt die Polemik Jesu ein. An der Hand der nämlichen Schrift, auf welche sie sich berufen, will er sie zu einer richtigen und höheren Auffassung des Schriftwortes führen. Wie kann der Messias Sohn Davids in eurer rein irdischen Auffassung sein, da David selbst ihn seinen Herrn nennt? Also muß er doch ein Größerer sein als selbst David; denn das „Herr sein" gründet auf einem wesentlichen Unterschiede zwischen dem Christus und David. Aus der ganzen Verwendung des Schrifttextes, der erst dann beweiskräftig ist, wenn wirklich der pharisäischen Auffassung ein in der Schrift enthaltener Gedanke zu Grunde liegt, den sie nur in ihre Vorstellungen umgebogen haben, ergibt sich, daß von einer völligen Ablehnung der Davidssohnschaft durch Jesus nicht die Rede sein kann[1]. Die Schrift zu erfüllen, ist er auch an diesem Punkte gekommen. Wie könnte man sonst es begreifen, daß die Abstammung von David dem Fleische nach in der apostolischen Predigt eine so hervorragende Stelle einnimmt; vgl. Apg 2, 29 ff; 13, 22 ff; Röm 1, 3.

Die nämlichen ihrer Umgebung geläufig gewordenen irdisch-nationalen Hoffnungen bilden auch den Grundstock der messianischen Gedanken innerhalb des Jüngerkreises. Darum die endlosen Rangstreitigkeiten der Jünger, die Bitte, sitzen zu dürfen im messianischen Reiche, der eine der Zebedaiden zur Rechten, der andere zur Linken, der Wechsel, den sie auf die Zukunft ziehen und bei Gelegenheit vorzeigen — quid ergo erit nobis? (Mt 19, 27). Daher denn auch der Mangel an Verständnis gegenüber der Leidensankündigung, der Versuch Petri, Jesus umzustimmen, und die schroffe Abweisung dieses von irdischen Erwartungen eingegebenen Versuches.

[1] Gegen J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 160; Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi 16 f; vgl. auch Bartmann, Das Himmelreich und sein König 81 f.

Darum die Trauer der Emmausjünger, deren Hoffnung auf die „Erlösung Israels“ durch den Tod Jesu zerschlagen ist. Wie stark all diese Gedanken, Hoffnungen, Wünsche im Jüngerkreis Jesu pulsierten, zeigt die Frage, die nach Jesu Auferstehung sofort wieder auftaucht: Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel?[1] (Apg 1, 6.)

Der Wellenschlag dieser auf- und niederflutenden Ideen, die sich um die Person Jesu und seine messianische Würde bewegen, erreicht seinen Höhepunkt bei dem feierlichen Einzug in Jerusalem. Der Zug inmitten der Jüngerschar und des Volkes, das mit hinauf zur Osterfeier pilgert, dessen Zahl so groß wird, daß Zachäus, will er den Messias sehen, die Sykomore ersteigen muß, Palmzweige und ausgebreitete Gewänder, welche die Feststraße bedecken, alles trägt das Gepräge königlichen Triumphes. Schon der Zug über Jericho mußte in den Herzen der gläubigen Juden die Erinnerung an jene Zeit wachrufen, in der die Vorväter einst von hier aus das gelobte Land in Besitz genommen hatten, das nun so lange schon das schmerzende Joch des verhaßten Fremden trägt. Die Wunder, die den Weg des Heilandes umsäumen, der Appell der Blinden an den Sohn Davids lassen uns die Bemerkung des Evangelisten, die Menge habe geglaubt, jetzt werde sich das Gottesreich offenbaren, in ihrer ganzen, verhängnisvollen Tragweite verstehen. Es liegt geradezu in der Luft, daß jetzt die Entscheidung fallen muß; Jesus selbst, der sonst das Geheimnis seiner messianischen Würde zu hüten gebietet, läßt sich jetzt, da er an das Ende seines Wirkens gekommen ist, die feierliche Messiashuldigung des

[1] „Sonach hält sich die Erwartung des ältesten Jüngerkreises noch vollkommen innerhalb des nationalen Rahmens.“ Holtzmann, Handk. z. NT I², Freiburg 1892, 324. Auch Knabenbauer (Comment. in Actus apostolorum, Parisiis 1899, 28) deutet das Richtige an, wenn er schreibt: exspectabant gloriosam regni Dei instaurationem, in qua genus israeliticum dux esset ac princeps gentium. Darum erweitert Jesus sofort den Gesichtskreis seiner Jünger, indem er sie zur Zeugenschaft für seine Person aufruft über Israel hinaus bis an der Erde Grenzen (V. 8).

begeisterten Anhangs gefallen[1]. Entweder — das ist der Grundzug der Stimmung, die seine Begleitung beherrscht — er erklärt sich als den Messias und schlägt los wider den Erbfeind, oder seine Sache ist verloren. Von diesem Punkte aus und unter dem Hochdruck der bis zum Äußersten gespannten Messiashoffnung erklärt sich die Begeisterung des Volkes bei dem feierlichen Einzug in die königliche Stadt. Ihr Hosianna und ihr Jubel gilt nicht dem Friedensfürsten, der auf der Eselin reitet, sondern dem Messiaskönig, dem Reich unseres Vaters David, dem König, der im Namen des Herrn kommt und die Verheißung erfüllend den Tag der Erlösung von der Fremdherrschaft bringt (Mt 21, 1 ff. Mk 11, 1 ff. Lk 19, 29 ff. Jo 12, 12 ff).

Wie muß der Kontrast zwischen den eigenen Gedanken und den nationalen Konstruktionen der erregten Menge, die in diesem Augenblick seinem Gottesreich ferner steht denn je, auf die Seele des Heilandes erschütternd gewirkt haben! Wir begreifen es, wenn er weint über die unselige Stadt und ihr Volk, deren Geschick nun besiegelt ist. Unter diesem Gesichtspunkt wird der völlige Umschwung der Volksstimmung, der sich binnen wenigen Tagen, ja vielleicht Stunden vollzieht, psychologisch begreifbar. Es ist die Reaktion der vollendeten Enttäuschung, die Erbitterung zusammengebrochener Hoffnung, deren Traum zerrinnt, sobald ihr Traumbild in der erschütternden Zeichnung des ecce homo vor ihr steht. Um so ergreifender wirkt, daß eben dasjenige Motiv, welches Jesus ablehnt, das politische, bei seinem Todesurteil den Ausschlag gibt: Lässest du diesen los, dann bist du

[1] Damit hat Jesus tatsächlich sein früheres Verhalten geändert und konnte es ändern, weil nun sein Werk vollendet war. Jetzt ist ja auch der Augenblick gekommen, wo er sich vor dem Hohenpriester feierlich und öffentlich als den Messias bekennen kann. Denn seit er der Gewalt seiner Feinde überliefert ist, besteht die Gefahr einer falschen, nationalpolitisch gefärbten Auffassung seiner Messianität nicht mehr. Dies gegen Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 40. Beim Einzug in Jerusalem ist der politische Messiasenthusiasmus wirklich entfesselt, ob gegen den Willen Jesu oder nicht, steht dahin.

des Kaisers Freund nicht (Jo 19, 12). Und welch einen wirkkräftigen Hintergrund bot der gewaltige Ausbruch der Volkshoffnungen am Palmsonntag für die Vorspiegelung eines politischen Streichs wider das Römertum, wie es des Volkes Führer dem schwankenden Pilatus zuraunen!

So trägt der Eindruck, den wir von der in weiten Kreisen gangbaren messianischen Erwartung erhalten, durchaus irdisch-fleischliche, national-politische, antirömische Färbung. „Ein neuer David, welcher an der Spitze des Volksheeres die Heiden in ihre Schranken zurückweist, das war die fixe Idee derer, mit welchen Jesus sich verständigen oder überwerfen mußte.“[1] Es ließe sich noch eine Reihe einzelner Züge, gelegentlicher Bemerkungen, wie sie in der Erregung des Augenblicks der unbewachten Seele entfließen, zur Verstärkung des gezeichneten Bildes anführen; so Mt 27, 29 37 42; Mk 15, 32; Lk 23, 37 f; Jo 1, 49; 11, 48; 12, 34. Doch das Gesagte genügt für unsern Zweck.

Ein Blick in die apokryphe Literatur des Judentums bestätigt das den Evangelien entnommene Bild[2]. Zwar tritt hier die Persönlichkeit des Messias stark hinter der Schilderung des messianischen Reiches zurück. Aber wie dieses überwiegend irdisch und national gedacht ist, so ist auch der Messias durchweg derjenige, welcher dieses Reich und damit den Triumph Israels über alle seine Feinde herbeiführt. Noch ist Gottes Herrschaft auf Erden nicht durchgeführt, darum auch noch das Gottesvolk in seiner niedrigen, unter-

[1] Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theol. I 243. „Das große Hauptstück der Eschatologie ist — zumal für die seit den Makkabäerkriegen patriotisch erregten Volkskreise — die nationale Hoffnung. Israel und die Völkerwelt heißt das Thema. Das Volk Gottes, das die Verheißung empfing, und das, ihr zum Trotz, tief geknechtet den Heiden, den Königen der Erde dient, soll befreit und zur Weltherrschaft an der Spitze der gedemütigten Nachbarvölker erhoben werden.... Eine jüdisch patriotische Utopie ließe sich dies Zukunftsbild nennen.“ Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2], Tübingen 1904, 18 f.

[2] Die folgende Darstellung ist natürlich nur skizzenhaft. Ich verweise auf Bousset, Die Religion des Judentums 199 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[3] 496 ff; Holtzmann a. a. O. I 68 ff.

drückten Stellung. Aber wenn das Gottesreich kommt, dann wandelt sich die Knechtszeit um in glänzende Königszeit. „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers[1] hinaufsteigen und die Tage des Adlers werden sich erfüllen. Und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Orte ihrer Wohnung; dann wirst du von oben herabschauen und deine Feinde auf Erden sehen und sie erkennen und dich freuen und danksagen und dich zu deinem Schöpfer bekennen.“[2] Der Herrschaft des Volkes entspricht naturgemäß die Unterwerfung all seiner Feinde. Gerade im Zeitalter Jesu Christi hat sich der Haß von Edom auf den neuen Erbfeind Rom übertragen. „Rom wird Edom, die Feindschaft zwischen Jakob und Esau ein Symbol der Feindschaft Judäas und Roms.“[3] Ist der Erbfeind besiegt, dann kehren alle aus der Zerstreuung heim, und es beginnt nun der zweite Äon, die Weltherrschaft Israels: So heißt es in den Psalmen Salomos (Ps 11, 2—7):

2. Tritt hin, Jerusalem, auf eine Warte und sieh deine Kinder, vom Aufgang und Niedergang zusammengebracht vom Herrn.

---

[1] Schmiedel bestreitet (PrM II [1898] 252 A. 1) die Deutung des Adlers auf das römische Reich. Derselbe sei nicht als Feind, sondern als Vehikel gedacht (Dt 32, 11). Dagegen spricht meines Erachtens entscheidend die Wendung: „und die Tage des Adlers werden sich erfüllen“.

[2] Assumptio Mosis 10, 8—10 bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 327 f.

[3] Bousset, Die Religion des Judentums 205. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 236 A. 55. Hier., Comm. in Is. proph. (Migne, P. l. XXIV 193) zu 21, 11 12: quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt, volentes prophetiam contra regnum Romanum dirigi, frivola persuasione, qua semper in Idumaeae nomine Romanos existimant demonstrari. In IV Esra 6, 7 ff heißt es: „Ich antwortete und sprach: Wie wird die Scheidung der Zeiten geschehen? Wann wird das Ende des ersten Äon sein und der Anfang des zweiten? Er sprach zu mir: von Abraham bis Abraham. Denn von ihm stammen Jakob und Esau; die Hand Jakobs aber hielt im Anfange die Ferse Esaus. Die Ferse des ersten Äon ist Esau, die Hand des zweiten ist Jakob. Der Anfang des Menschen ist die Hand, sein Ende die Ferse. Zwischen Ferse und Hand nichts weiter. Das überlege, Esra.“ Der erste Äon schließt mit der Weltherrschaft Roms, unmittelbar auf diesen folgt der zweite Äon mit der Weltherrschaft Israels.

3. Vom Norden kommen sie, frohlockend über ihren Gott; von den Gestaden fernher hat Gott sie vereint.
4. Hohe Berge hat er ihnen zuliebe zur Ebene erniedrigt; die Hügel flohen vor den Heimziehenden weg.
5. Die Wälder liehen ihnen Schatten auf ihrem Zug; allerlei wohlduftende Hölzer ließ Gott ihnen aufsprießen.
6. Daß Israel dahinziehe unter dem Schirm der Herrlichkeit ihres Gottes.
7. Tue an, Israel, deine Ehrenkleider; lege zurecht dein heiliges Gewand; denn Gott hat das Heil Israels beschlossen für immer und ewig!

In diese Vorstellungskreise hinein ist auch die Person des Messias gestellt. Er ist der König, seine Macht und Herrlichkeit, seine Regententugenden werden so stark betont, daß seine ethischen Eigenschaften fast hinter diesen zurückstehen. Die beiden letzten der Psalmen Salomos[1], deren Abfassung mit Sicherheit in die Jahre 63—45 v. Chr. zu setzen ist, und die eine hervorragende Quelle für die Stimmung innerhalb des palästinensischen Judentums in der letzten Zeit vor Christus bilden, beschäftigen sich ganz mit der Person des Messias:

17, 4: Du, Herr, hast David erkoren zum König über Israel; und du hast ihm geschworen über seinen Samen für alle Zeit, daß sein Königtum nicht aufhören solle vor dir.

17, 5: Aber wegen unserer Sünden erhoben sich Gottlose wider uns; es fielen uns an und stießen uns aus Leute, denen du keine Verheißung gegeben. Sie raubten mit Gewalt und gaben nicht deinem herrlichen Namen die Ehre.

---

[1] Übersetzt von Kittel bei Kautzsch a. a. O. II 127 ff. Literatur bei Schürer a. a. O. III³ 150—156. Beste Ausgabe von O. v Gebhardt 1895 (Texte und Untersuchungen XIII 2). — Die Psalmen Salomos bewegen sich durchaus auf der Höhenlage pharisäischer Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die in der Erfüllung der pharisäischen Satzungen besteht (Ps 3, 5—8; 13, 8—12; 14, 1 ff). Während sie in dem Untergang der hasmonäischen Herrschaft das Strafgericht Gottes sehen (2, 3 ff 15 ff; 8, 7 ff), ist die messianische Erwartung überaus hoch gespannt (Ps 11, besonders die beiden letzten Psalmen 17 u. 18).

17, 6: Prunkend setzen sie sich die Krone auf in ihrem Stolze, verwüsten Davids Thron in prahlerischem Übermut.

17, 21: Sieh darein, o Herr, und laß ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, Gott, daß er über deinen Knecht Israel regiere.

17, 22: Und gürte ihn mit Kraft, daß er ungerechte Herrscher zerschmettere, Jerusalem reinige von den Heiden, die es kläglich zertreten.

18, 23: Weise und gerecht treibe er die Sünder weg vom Erbe, zerschlage des Sünders Übermut wie Töpfergefäße.

17, 24: Mit eisernem Stabe zerschmettere er all ihr Wesen, vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes,

17, 25: daß bei seinem Drohen die Heiden vor ihm fliehen, und er die Sünder zurechtweise ob ihres Herzens Gedanken.

Dann verteilt der Messias sein heiliges Volk nach Stämmen über das Land, aber weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihm wohnen (17, 28). Die Heidenvölker alle müssen ihm dienen, sie kommen vom Ende der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen, und als Geschenk bringen sie ihm ihre erschöpften Söhne (17, 30 31). Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist und weise an verständigem Rat und Tapferkeit und Gerechtigkeit (17, 37). Der Dichter schließt mit der Seligpreisung:

17, 44: Selig, wer in jenen Tagen leben wird und schauen darf das Heil Israels in der Vereinigung der Stämme, wie es Gott bewirkt.

17, 45: Gott lasse bald seine Gnade über Israel kommen; er rette uns vor der Befleckung durch unheilige Feinde!

17, 46: Der Herr selbst ist unser König immer und ewig.

Der Gesamteindruck, den diese Ausführungen machen, bleibt im Irdischen und Nationalen haften. Wohl fehlen in der Schilderung des Messiaskönig nicht ganz sittliche und transzendente Klänge; doch ist es klar, daß diese für die Masse meist verloren gehen mußten und nur die stärkeren,

gröberen, durch die furchtbare Not der Gegenwart verstärkten und willkommenen ein Echo fanden. Wir können uns demnach dem Resultate Boussets[1] anschließen: „Im ganzen und großen bleibt die populäre Vorstellung vom Messias also durchaus im Irdischen und Nationalpolitischen hängen. Der Messias ist der geistbegabte, gerechte, starke und gewaltige Herrscher der Endzeit. Von einer transzendenten Auffassung desselben als Träger einer neuen Offenbarung, oder gar von einer erlösenden, sündenbefreienden Tätigkeit zeigt sich in den besprochenen Quellen sehr selten eine Spur. Auch die Schilderung der Psalmen Salomos erhebt sich nicht weit über das Niveau eines guten und gerechten Herrschers mit einzelnen wunderbaren Zügen."

So beklagenswert auch der Tiefstand der messianischen Hoffnungen im Zeitalter Jesu Christi ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß die großen Zukunftsgedanken, welche in den Seelen der Propheten und Psalmensänger erklungen waren, auch jetzt nicht völlig verstummt sind. Es ist eben ein wirres Gemisch irdischer und himmlischer, sinnlicher und geistiger Gedanken, die vielfältig ineinander fließen. Aber schon die Evangelisten lassen den scharfen Gegensatz deutlich hervortreten, in dem „Symeon- und Annaseelen" zu der großen Masse ihres Volkes stehen. Es sind die Stillen im Lande, denen die Erlösung Israels auf dem Gebiete der Entsündigung und Heiligung gelegen ist, und die glauben, daß das messianische Heil nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden zu gute kommt[2]. So nehmen auch die Bilderreden der Henochbücher mit ihrem Menschensohn, der reiche transzendente Züge trägt, in der sonstigen apokalyptischen Literatur eine einzigartige Stellung ein. Das beweist schon die ausgiebige Verwendung der Danielschen Prophetie mit ihrem Menschenähnlichen. Freilich hat der Menschensohn der Bilderreden, um ein Wort Baldenspergers zu ge-

[1] Die Religion des Judentums 217 f.

[2] Lk 2, 31 32. Vgl. auch die Ausführungen bei Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi 7 f.

brauchen, in der Synagoge nur ein Stillleben geführt. Dennoch ist es ein nicht zu unterschätzendes Verdienst dieses Buches, das mit dem Danielbuche an Popularität wetteiferte[1], daß es den völligen Untergang der Messiasgestalt im National-Politischen, den Übergang des Messias in den Typus des Antirömers mit verhütet und so innerhalb des Judentums Gedanken lebenskräftig erhalten hat, an die Jesu Predigt über sein Reich und über seine Person anknüpfen konnte.

Mitten hinein in diese Zeit voll gärender nationaler Erregung, voller Hoffnungen, die sich um so höher spannen, je länger sie unerfüllt bleiben, mitten in dieses verzweifelte Verlangen des geknechteten Volkes nach dem Messiaskönig, der die einseitig verstandenen Verheißungen Gottes zur Verwirklichung bringt, die Schande der Knechtschaft der Auserwählten endet und den großen Tag der Vergeltung an den Heiden herbeiführt, tritt Jesus mit seiner Lehre vom Reiche Gottes und von seiner messianischen Würde. Schon der Vorläufer hatte die gesamte Zukunft auf eine andere Basis gestellt, als die breite Volksmasse dies tat[2]. Religiös-sittliche Umwandlung, μετάνοια, nicht die unverdiente und darum für das Sittliche und Geistige an sich noch nichts besagende Abrahamskindschaft, ist unerläßliche Bedingung der Anteilnahme am kommenden Gottesreich, das vor der Türe steht. Es ist in alttestamentlicher Färbung der nämliche Gedanke den später der hl. Paulus immer wiederholt, wenn er vom Ausziehen des alten Menschen und vom Anziehen des neuen spricht. So erscheint der Gegensatz des fleischlich-partikularen Messianismus zum geistig-universalen Messiaskönigtum, das in Jesus gekommen ist, noch ehe er selbst lehrend auftritt, in der Person und in der Predigt des Täufers mit aller Schärfe und Bestimmtheit ausgeprägt.

---

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[3] 204. Auch in der christlichen Kirche erfreute sich das Buch außerordentlicher Beliebtheit (Jud 14. Barn. ep. 8, 13; 12, 1; 16, 5 f). Weitere Zeugnisse bei Schürer a. a. O. 205 f.

[2] Mt 3, 8 ff. Mk 1, 4. Lk 3, 8 ff.

Was sollte Jesus tun? Konnte er die Hoffnungen der breiten Masse, der doch seine Predigt galt, irgendwie unterstützen? Und doch, das hätte er getan, wenn er das Geheimnis seiner Person, seine messianische Würde, offen ausgesprochen und in diejenige Terminologie gekleidet hätte, welche in diesen Kreisen gang und gäbe war. Es bedarf ja nur eines oberflächlichen Blickes in die Evangelien, um sofort zu erkennen, wie tief die Kluft gähnt zwischen den Gedanken und Anschauungen Jesu und denjenigen der Welt, in der sein Leben und Wirken verlaufen soll. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, er gibt dem Kaiser, was des Kaisers ist, er lehrt, daß der Vater Anbeter sucht in Geist und Wahrheit, daß man auch für die Hasser und Verleumder beten soll, daß, wer das Schwert nimmt, durch dasselbe umkommt. All dies sind ebensoviele Antithesen, die er scharf und bestimmt der wirklichen, ihn umwogenden Welt nationaler und politischer Erregung entgegensetzt.

Auf der andern Seite weiß sich Jesus als die Erfüllung der ganzen Offenbarung des Alten Bundes. Er ist wirklich der Messias, von dem das Gesetz und die Propheten reden, er ist es, der das Gottesreich vom Himmel auf die Erde bringt, er ist es, der die alten Hoffnungen zur heißersehnten Vollendung bringt. So war er denn in die Notwendigkeit versetzt, für sein messianisches Bewußtsein eine Aussprache zu wählen, die sowohl die Erfüllung der Verheißung vollinhaltlich darstellte, als auch allen irdischen, nationalen Hoffnungen den Boden entzog[1].

[1] „Auf den Messiastitel kann und will er nicht verzichten, er ist die geschichtliche, herkömmliche Form, unter der man das Heil erwartet; insofern ist sie wertvoll und wird von ihm in diesem Sinne akzeptiert. Aber dem religiösen Inhalte seines Lebenswerkes, das auf Entsündigung und Gottesoffenbarung zielt, sollte diese Form nicht Abbruch tun. Er verband beides, prophetisches Wirken und königliches Auftreten zu einer eigentümlichen Einheit. Er ist ein religiöser Messias.“ So Bartmann, Das Himmelreich und sein König 75. Vgl. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi 15.

Wir werden unter dem Eindruck dieser Tatsachen in der durch die Offenbarung vorbereiteten Möglichkeit, in dem Menschensohne Daniels die Lösung der Schwierigkeit zu finden, einen der großartigsten, wahrhaft providentiellen Züge der Leitung der Offenbarung durch den allmächtigen Offenbarungsgott erkennen. Gerade in der Vision Daniels, in der er den Menschenähnlichen bei dem Hochbetagten schaut, erscheint die Zukunftshoffnung Israels auf universale Höhe gehoben. Schon Auberlen[1] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß durch die Erscheinung des Messias in menschlicher Gestalt die Anlehnung an das in weltgeschichtlichem Universalismus an der Spitze der messianischen Offenbarung stehende Protoevangelium gefunden ist. Nicht als Davidide erscheint der Messias, nicht in der engen und beengenden Umrahmung nationaler Zugehörigkeit, sondern als Mensch der ganzen Menschheit angehörend und für sie kommend. Darum ist auch das Reich, das der Menschensohn auf Erden gründet, ein internationales Reich: alle Völker, alle Stämme, alle Zungen werden ihm dienen. Hier heißt es nicht wie in den Psalmen Salomons, daß nur die Juden, aber weder Beisassen noch Fremde teilhaben werden an dem künftigen Gottesstaat. Damit ist in der Danielschen Prophetie die Höhe der paulinischen Lehrverkündigung angeklungen, daß nun nicht gilt Heide oder Jude, Skythe oder Barbar, sondern die neue Kreatur in Christus Jesus (Gal 3, 28. Röm 10, 12. Kol 3, 11).

Jetzt sehen wir auch das Kommen auf den Wolken des Himmels noch in einem andern Lichte: es sind nicht die Mittel irdischer Reichsgründungen, welche das messianische Reich herbeiführen; wie es himmlischen Ursprungs ist, so sind es auch himmlische, übernatürliche Kräfte, die es herabbringen, auf Erden einbürgern und erhalten.

So konnte Jesus an den Namen „der Menschensohn“ all das anknüpfen, was er über seine Person, seinen Beruf und seine Geschicke zu sagen hatte, ohne der Gefahr ausgesetzt

[1] Der Prophet Daniel, Basel 1854, 42 f.

zu sein, falschen Messiashoffnungen Vorschub zu leisten[1]. Auf der einen Seite wurde es ihm ermöglicht, göttliche Prärogativen und himmlische Präexistenz, die ganze Herrlichkeit des kommenden Weltrichters an die Person des Messias zu knüpfen, auf der andern Seite aber auch die tiefste Erniedrigung, Leiden und Tod von ihm auszusagen, ohne von vornherein seine Hörer gänzlich abzustoßen, in deren Gedanken für einen leidenden und sterbenden Messias kein Raum war. Gerade für den letzteren Zweck wäre jeder andere Messiasname, vor allem aber der Davidssohn, unbrauchbar gewesen. Denn diesen dachte man nur als den glorreichen Erneuerer der alten Reichsherrlichkeit. Indem aber der Name „der Menschensohn" so stark die menschliche Seite seines Trägers in den Vordergrund stellte, eröffnete er den Blick in die Leidens- und Todesmöglichkeit desselben. So bot der Menschenähnliche Daniels trotz der Herrlichkeitsaussagen, die von ihm gemacht werden, das Mittel und den Weg, den Jüngern und denen, die glauben wollten, das Ärgernis des Kreuzes zu nehmen.

Dazu kommt noch ein anderes. Es ist durchaus denkbar, daß bei der, vor allem in den eschatologischen Aussagen zu beobachtenden lehrsatzmäßigen Form, in der Jesus von dem Menschensohne spricht, das einfache Volk Jesus nicht sofort mit jener Größe identifizierte[2]. Jüngst hat hier W. Wrede

[1] Vgl. Lepin, Jésus Messie et fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques, Paris 1904, 89 f. „Ce titre, humble en apparence, se rattachait donc directement aux espérances messianiques; mais il avait l'avantage d'être d'abord un titre mystérieux, peu susceptible de surexciter prématurément l'enthousiasme populaire et de favoriser les chimériques espérances de la foule. Comme tel, il convenait bien à cette marche prudente et progressive que le Sauveur voulait suivre dans l'oeuvre de sa manifestation." Es ist schade, daß Lepin, trotz der guten Ansätze zu einem richtigen Verständnis des Terminus, denselben so wenig für seine Darstellung der Messianität Jesu auszunützen verstanden hat.

[2] Diese objektive Redeweise stände dann auf derselben Linie wie die Gebote, das Messiasgeheimnis zu wahren, die Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901) vergebens gegen die Geschichtlichkeit der Evangelien und gegen die Messianität Jesu auszubeuten sucht; vgl. die Besprechung Feltens: ThR I (1902) 233 ff.

eingesetzt und gerade in der Eigentümlichkeit, daß Jesus ständig von sich wie von einem dritten geredet habe, das wichtigste, wenn auch nicht einzige Argument gegen die Geschichtlichkeit des Menschensohnnamens sehen wollen. Ein König könne wohl einmal sagen: der König will es, und sich selber dabei meinen, aber fortwährend statt des Ich die dritte Person gebrauchen, das laufe auf Kaprice und vollendete Unnatur hinaus. Lediglich unsere frühere Gewöhnung an den Wortlaut der Evangelien lasse uns darüber so leicht hinweggehen[1]. Es ist wahr, daß Jesus so oft in so ungewöhnlicher Weise und gerade an einem so entscheidenden Punkte, wie es seine messianische Würde ist, von sich gesprochen hat, ist und bleibt auffallend. Es ist auch nutzlos, im Aramäischen Analogien für eine solche Redeweise suchen zu wollen[2]. Aber man sieht auch hier wieder, daß es nicht angängig ist, eine Einzelerscheinung einfach aus dem Komplex der Umstände und Bedingungen herauszuheben, denen sie ihren Ursprung verdankt. Auch dieses Moment tritt durchaus harmonisch ein in die Erziehungsarbeit Jesu. Gerade diese indirekte Art, von seiner messianischen Würde und Aufgabe zu reden, lag seinen erzieherischen Absichten überaus günstig. Für den, der gekommen war, zu suchen und zu retten, was verloren ist, galt es sowohl dem Unglauben zu begegnen wie dem falschen Verständnis, um so dem wahren Glauben an seine Person und an sein Werk den Weg zu bahnen. Das ist der oberste Grundsatz, der für sein Verhalten, für seine lehrmäßige Aussprache maßgebend geworden ist. Erst wenn wir sowohl den Namen „der Menschensohn" wie die Verbote, von seiner Messianität offen zu reden, unter dem Gesichtswinkel einer zeitgeschichtlich und seelen-

[1] ZntW V (1904) 359 f.

[2] Vgl. das oben S. 28 ff Gesagte. Die Beispiele treffen, wie Wrede richtig bemerkt, die Sache schon darum nicht, weil in den Evangelien vor dem Menschensohne stets der einfache Artikel, nie aber das Demonstrativpronomen steht, während dieser in den von Meyer und Dalman gegebenen Beispielen regelmäßig gesetzt ist.

geschichtlich notwendig gewordenen Erziehung für das Gottesreich verstehen lernen, dann begreifen wir auch die ungewohnte indirekte Redeweise da, wo es sich um Kern und Stern des Evangeliums, um die Person des Christus selber handelt. Wäre diese indirekte Art, von sich selber zu reden, gebräuchlicher oder gar allgemein üblich gewesen, dann würden wir sie bei Jesus schwerer verständlich finden, als es jetzt tatsächlich der Fall ist. Es heißt darum die Lage Jesu und den geistigen Zustand seiner Umgebung verkennen, wenn man wie Wrede erst in dem Augenblick diese Redeweise als verständlich und denkbar zugeben will, wo man sie als gebräuchlich im Aramäischen nachgewiesen hat. Übrigens dürfen trotz Wrede aus den Evangelien selbst Stellen wie Mt 23, 10; Mk 12, 35 u. Par.; Lk 24, 26 u. 46 als Analogien sehr wohl angezogen werden[1].

Anders liegt die Sache für die Schriftgelehrten und Pharisäer. Für sie mußte dieser Name in seiner Eigenart ein nicht mißzuverstehender Fingerzeig sein. Denn die Beziehung auf Dn 7, 13 konnte bei gutem Willen ein Verständnis der Persönlichkeit Jesu als des Menschensohnes wenigstens anbahnen. Daher die Erscheinung, daß Jesus dieser Klasse seiner Umgebung gegenüber so oft und so deutlich seine Aussagen über seine Person, sein Amt und seine Machtbefugnisse an diesen messianischen Namen anknüpft. Wie anders nimmt sich jetzt Jesu Antwort an den Schriftgelehrten aus, der ihm Nachfolge leisten will! Du darfst dich nicht an meiner äußeren Erscheinung, meiner Armut, meiner Heimatlosigkeit ärgern, denn trotzdem bin ich der Menschensohn, von dem Daniel spricht. Hier mußte unter der Voraussetzung aufrichtigen Willens die Erinnerung an die Erscheinung des Messias in der Vision des Propheten, trotz des geringen Gewandes, in

[1] Mt 23, 10: Auch sollet ihr euch nicht Lehrer nennen, einer ist euer Lehrer, der Christus. Mk 12, 35: Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Christus Davids Sohn sei? Lk 24, 26: Mußte nicht der Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?

dem Jesus auftritt, dem Schriftkundigen die Bedenken nehmen, welche seinem Anschluß an ihn entgegenstanden.

So spricht denn aus dem Gebrauche des Namens „der Menschensohn" das nämliche pädagogische Verfahren, welches uns in der Lehrweise Jesu überhaupt, besonders in der Benutzung der Parabel für die Darstellung des himmlischen Gehaltes seiner Lehre, entgegentritt. „Wer da hat, dem wird gegeben werden, ja überschwenglich gegeben werden." Wo Jesu Wort auf fruchtbares Erdreich fällt, wo die innere Disposition für seine Predigt vorhanden ist, da vermag unter der befruchtenden Wärme seiner Gnade das Samenkorn aufzugehen und hundertfältige Frucht zu zeitigen. So ist allen die Möglichkeit geboten, den Inhalt der Lehre Jesu zu fassen und zu verstehen; findet dieselbe dennoch kein Verständnis, dann liegt die Schuld auf seiten der Unbeschnittenen an Herz und Ohren. „Denn darum rede ich zu ihnen in Parabeln, daß sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und nicht verstehen, damit an ihnen die Prophetie Isaias' erfüllt werde, der spricht: Hörend werdet ihr hören und nicht verstehen, und sehend werdet ihr sehen und sollt nicht schauen; denn verstockt ist das Herz dieses Volkes, und mit den Ohren hörten sie schwer und ihre Augen drückten sie zu, damit sie nicht etwa sähen mit den Augen und nicht hörten mit den Ohren und nicht verständen mit den Herzen und sich bekehrten und ich sie heile (Mt 13, 13—15. Jo 12, 37—43)[1].

Hier können wir auch die Frage erledigen, ob unser Ausdruck im Zeitalter Jesu Christi eine gangbare, geläufige Messiasbezeichnung gewesen ist oder nicht. Der Eindruck, den man aus den Evangelien erhält, spricht zunächst nicht dagegen. Die Evangelisten setzen ihn jedenfalls als bekannt und jedem verständlich voraus. Nicht ein einziges Mal äußert sich bei den Hörern ein Wort der Verwunderung, eine Frage nach dem Sinne des wenigstens auffallenden Namens. Die Stelle Jo 12, 34 beweist zudem deut-

[1] Vgl. Zenner: ZkTh XVI (1892) 573.

lich, daß nicht der Name an sich den Juden Schwierigkeiten verursacht, sondern nur die mit demselben verbundenen Prädikate. Sie verstehen unter dem Menschensohn sofort richtig den Messias, nur wissen sie nichts von einem leidenden und sterbenden Messias. Daß das gleiche von dem Verhalten der Jünger gegenüber dieser Selbstbezeichnung Jesu zu sagen ist, erhellt aus Mk 9, 9 ff. Als Jesus mit den Jüngern vom Verklärungsberg herabgeht, gebietet er ihnen, von dem Geschauten nicht eher zu reden, als bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. „Und sie griffen das Wort auf und stritten miteinander, was das bedeuten solle, wenn er von den Toten auferstanden sei.“ Auch hier die nämliche Erscheinung wie Jo 12, 34. Die Schwierigkeit, welche das Wort Jesu dem Verständnis der Jünger bereitet, liegt nicht in dem Namen „der Menschensohn“, sondern in der mit diesem verknüpften Aussage über den Tod und die Auferstehung desselben. Dennoch kann unser Terminus keine populäre Bezeichnung des Messias gewesen sein. Das zeigt nicht bloß die einsame Größe des Menschenähnlichen bei Daniel und in den Bilderreden, das zeigen auch die Evangelien selbst. Wäre der Name gangbar und beliebt gewesen, dann müßte man erwarten, ihn auch einmal im Munde des Volkes oder der Schriftgelehrten zu finden. Dies geschieht indes nie. Die einzige Ausnahme in der eben angeführten Stelle bei Johannes erklärt sich einfach dadurch, daß die Leute den von Jesus gebrauchten Namen aufgreifen. Allein, wenn wir oben die Lage Jesu gegenüber den messianischen Erwartungen seines Volkes richtig beurteilt haben, dann wäre unser Name, seine Popularität vorausgesetzt, für die Predigt Jesu ebenso unbrauchbar gewesen wie der Davidssohn. Darum selbst noch nach dem Petrusbekenntnis das Verbot an die Jünger, daß sie niemand sagen sollten, er selber sei der Christus.

Aber selbst wenn „der Menschensohn“ ein geläufigerer Messiasname gewesen wäre, als wir nach dem Befund in den Evangelien anzunehmen gezwungen sind, so war und blieb der Abstand zwischen Jesus und dem Danielbild so groß,

daß die Gleichsetzung beider nur als Glaubensakt erfolgen konnte[1]. Man vergesse nicht, hier Jesus in seiner menschlich schlichten, ja armen Erscheinung, dort der Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels niederfährt, um die Herrschaft in dem weltumspannenden Gottesreich anzutreten; hier der einfache Meister aus Nazareth, der verachteten galiläischen Stadt, den man trotz seiner Zeichen und Wunder im besten Falle nicht höher wertet als einen von den alten Propheten (Mt 16, 14), dort der himmlische Messiaskönig. Da bedurfte es wahrlich des Glaubens, ja einer Offenbarung des himmlischen Vaters (Mt 16, 17), um die Gleichsetzung beider mit freudiger Glaubensgewißheit bejahen und vollziehen zu können. So verstehen wir beides: sowohl die Möglichkeit, die sich Jesus eröffnete, gerade hier mit seiner Messiasproklamation und dem, was er über den Messias zu sagen hatte, einzusetzen, als auch die Verständnislosigkeit und den Unglauben weitester Kreise gegenüber seiner Person und Sendung.

Ich glaube, diese beiden Momente, die weniger große Popularität dieses Messiasnamens und der gewaltige Abstand zwischen Jesus und dem Danielschen Bilde, erklären es zur Genüge, daß das in der Bezeichnung „der Menschensohn" gegebene Bekenntnis seiner Messianität mit seiner sonstigen Handlungsweise und dem Verlauf seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zum Einzug in Jerusalem in Einklang steht. Fiebig[2] stützt sich für die Stellen vor dem Petrusbekenntnis auf die sprachliche Mehrdeutigkeit des barnaša. Jesus habe sich dies zu nutze gemacht. „Man verstand dann etwa: ‚der Mensch im kollektiven Sinne' oder ‚ein Mensch' oder ‚jemand', während Jesus selbst das gar nicht meinte." Allein

[1] Darum fragt Jesus den geheilten Blindgebornen: Glaubst du an den Menschensohn? Da antwortete jener und sagte: Wer ist es denn, daß ich an ihn glauben möge? Jesus sagte zu ihm: Du hast ihn gesehen, der mit dir spricht, der ist es. Er aber sagte: Ich glaube, Herr, und warf sich vor ihm nieder (Jo 9, 35 ff).

[2] Der Menschensohn 100 ff.

von einer Mehrdeutigkeit des barnaša kann nur gesprochen werden, wenn das Wort völlig aus seiner Umgebung herausgeschält wird. In den hier in Frage kommenden Stellen ist aber sowohl die Selbstbezeichnung als auch der messianische Sinn derselben unzweideutig herausgestellt. Wie verträgt sich übrigens dieses absichtliche Spielen mit einem mehrsinnigen Ausdruck mit Jesu Charakter und seiner einfachen, klaren Lehrweise?

---

## Sechstes Kapitel.

## Wie erklärt sich das Fehlen des Namens „der Menschensohn“ in der außerevangelischen Literatur des Neuen Testamentes?

Die Tatsache, daß sich der Name „der Menschensohn“ in den paulinischen Briefen, überhaupt mit den oben S. 110 f genannten Ausnahmen in der außerevangelischen Literatur des Neuen Testamentes nicht findet, bildet bei Lietzmann und Wellhausen, vor ihnen bei Brandt und Oort ein schwerwiegendes Argument gegen die Geschichtlichkeit desselben. Besonders Lietzmann[1] meint: „Es kann auf diese Tatsache nicht genug Nachdruck gelegt werden, zumal sich absolut kein Grund ersinnen läßt, der den Apostel zur Verschweigung dieser Bezeichnung sollte veranlaßt haben. Im Gegenteil konnte ihm nichts erwünschter sein als eine derartige Selbstbezeichnung Jesu, wenn er 1 Kor 15, 45 47 den Herrn δεύτερος ἄνθρωπος und ἔσχατος Ἀδάμ nennt.“ Ähnlich Wellhausen.

In der Tat hat man das Gefühl, als müsse man in rein eschatologischen Gedankengängen, wie z. B. 2 Thess 1, 7 ff; 1 Thess 4, 15 ff den Menschensohn der Evangelien wiederfinden, wenn der hl. Paulus den Namen und seine Verbindung mit der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte gekannt hat. Es

[1] Der Menschensohn 86.

müssen also starke Gründe gewesen sein, welche den Heidenapostel von einer Verwendung unseres Terminus abgehalten haben. Indes kann das argumentum e silentio, das so oft unbequemen Erscheinungen gegenüber die letzte Ausflucht bilden muß, nur in den seltensten Fällen wirklich beweisende Kraft beanspruchen. Es müßte einmal das in Betracht kommende Material wenigstens in annähernder Vollständigkeit vorliegen, in unserem Falle also die heiden- und judenchristliche paulinische Predigt, dann aber der Nachweis erbracht werden, daß die in Rede stehende Tatsache unter keinen Umständen hätte verschwiegen werden dürfen. Daß aber Lietzmann keinen Grund entdecken kann, der den hl. Paulus veranlassen konnte, von einer Verwendung unseres Namens Abstand zu nehmen, beweist wohl nicht, daß dieser solche Gründe nicht hatte.

Wenn wir uns die Ergebnisse der vorausgegangenen Untersuchung vergegenwärtigen, so steht es außer Zweifel, daß der Name „der Menschensohn“ ein spezifisch palästinensischer, d. h. für die jüdischen Hörer Jesu berechneter und nur für sie in seinem Ursprung und in seiner primären Bedeutung verständlicher Titel des Messias war. Wie die in einseitig irdischer Auffassung verkümmerten messianischen Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums es waren, welche für den Heiland die äußere Veranlassung zur Wahl gerade dieser Selbstbezeichnung bildeten, so waren es hinwieder auch nur mit dem Alten Testament, speziell mit der Danielprophetie vertraute Hörer, denen der Name verständlich und zugänglich werden konnte. Sobald aber das Christentum die jüdischen Grenzen überschritt und sich, wie es beim hl. Paulus der Fall ist, vornehmlich an die griechisch redende Heidenwelt wandte, verlor der Menschensohn für die Christuspredigt seinen eigentümlichen Wert. Ja er konnte sehr leicht für das griechische Ohr Anlaß zu Mißverständnissen werden. Denn der Grieche konnte sich, sprachlich genommen, unter dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου schlechterdings nichts anderes denken als „einen von Menschen Erzeugten, ein Glied der Gattung Mensch“.

Daß das Wort auf griechischem Sprachgebiet so verstanden werden mußte und auch wirklich so verstanden wurde, beweist die Ablehnung desselben im Barnabashrief: οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ θεοῦ. Daher denn auch die Erscheinung, daß keiner von den griechischen so gut wie von den lateinischen Vätern, für die die Verhältnisse ähnlich gelagert waren, an den messianischen Sinn des Titels gedacht hat. Sie alle verstanden, wie sie es ohne Kenntnis der zeitgeschichtlichen Bedingtheiten und des Bodens, dem der Ausdruck entwachsen war, nicht anders konnten: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der zur Menschheit Gehörende, die menschliche Natur Besitzende. Ob sie nun das τοῦ ἀνθρώπου auf Maria oder Adam bezogen oder generell faßten, verschlägt nichts.

Damit ist der Grund gefunden, warum der Terminus „der Menschensohn“ in der Predigt an die Heiden nicht ohne weiteres verwendet werden konnte[1]. Ist doch auch bis heute in der Christenheit der Lieblingsname des Herrn eine gebräuchliche Bezeichnung für ihn nicht geworden. Es wird hier wesentlich dieselbe Empfindung maßgebend gewesen sein. Der hl. Paulus gebraucht auch nicht den Messiasnamen Davidssohn, wie er überhaupt spezifisch jüdische Benennungen meidet; aber darf man daraus schließen, er habe diesen Namen gar nicht gekannt?[2]

Man hat als Grund für das Verschwinden unseres Ausdrucks nach Jesu Tod und Auferstehung geltend gemacht, daß ein Titel, der wie der unsrige die menschliche Schwäche und Niedrigkeit des Trägers bezeichne, nachdem Jesus die

---

[1] „Auf Erden war Jesus auch nach Paulus Davidssohn gewesen und von einem Weibe geboren (Röm 1, 13. Gal 4, 4); das soll aber durchaus zurücktreten hinter dem andern, daß er Gottessohn war (Röm 1, 2 4. 2 Kor 1, 14) und diese Vorstellung konnte durch die eines Menschensohnes nur gekreuzt werden.“ Schmiedel: PrM II (1898) 262.

[2] Vgl. Fiebig, Der Menschensohn 126 f. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Abstammung des Messias von David, sondern um den Titel. Ähnlich nimmt auch der in Jesu Predigt zentrale Gottesreichgedanke bei Paulus nur eine untergeordnete Stellung ein. Feine, Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902, 170—174.

menschliche Natur erhöht habe, nicht mehr am Platze gewesen sei. Le fils de l'homme souffrant a achevé la première partie de sa tâche, qui était de douceur et bonté; l'humanité n'attend plus maintenant que le fils de l'homme juge et roi[1]. Allein dieser Grund kann nicht ausreichen. Denn die Verbindung der menschlich-niedrigen Aussagen mit unserem Terminus ist nicht das Primäre. Bei Daniel kann davon noch keine Rede sein, die Erweiterung, welche nach den Evangelien in dieser Richtung hin geschehen ist, ist etwas Neues und Jesu eigenste Tat. Darum wäre der Name in den Herrlichkeitsaussagen recht wohl angebracht gewesen.

Auch das Johannesevangelium verdient in diesem Betracht schärfere Beobachtung. Es ist mitten in heidenchristlicher Umgebung entstanden zu einer Zeit, als das Christentum schon überwiegend heidenchristlich war[2]. Einen Namen völlig verschweigen, den Jesus mit so viel Vorliebe gebraucht hatte, konnte und durfte es nicht. Aber man sieht aus den Zusammenhängen, in die derselbe gestellt ist, daß der Verfasser — ob bewußt oder unbewußt, steht dahin — die Gefahr eines Mißverständnisses dadurch beseitigt hat, daß das Wort in durchaus transzendenter Umgebung erscheint. In einer Verbindung wie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ[3] oder τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον erscheint ein solches Mißverständnis völlig ausgeschlossen[4].

Aber ist es denn, abgesehen von den jetzt besprochenen Umständen, welche das Fehlen unseres Terminus ausreichend erklären, so zweifellos sicher, wie Lietzmann uns glauben machen will, daß der hl. Paulus denselben nicht gekannt hat? Oder finden sich vielleicht dennoch in den paulinischen

[1] Meignan, Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Daniel jusqu'à Jean Baptiste 72. Rose, Études sur les évangiles 166.

[2] Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1901, 259 f.

[3] Diese Beobachtung trifft auch dann zu, wenn der Zusatz ὁ ὢν etc. nicht ursprünglich wäre; sie gilt dann für den Glossator.

[4] Ähnlich auch Jo 1, 51; 6, 27 53.

Briefen Spuren, welche eine Bekanntschaft mit ihm wenigstens wahrscheinlich machen, wenn nicht geradezu voraussetzen?[1]

Im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes spricht der Apostel Vers 44—49 von der geistigen Belebung der Auferstandenen und stellt zur Beleuchtung seiner Unterscheidung des seelischen und des geistigen Leibes Adam und Christus in Parallele: ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Wie der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele wurde und damit zum Stammvater einer gleichartigen Nachkommenschaft, so wurde der letzte Adam, Christus, zu einem lebendigmachenden Geiste, d. h. auch er wurde Stammvater einer ebenfalls gleichgearteten, von seinem Geiste begabten Nachkommenschaft. Aber der erste Adam ist von der Erde genommen und darum irdisch, darum auch nur der Vermittler einer irdischen Natur. Der zweite Adam dagegen, der aus dem Himmel gekommen, ist himmlisch und gibt darum auch seine himmlische Natur an die Seinen weiter. Gerade die Bezeichnung: ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ scheint uns die Verwandtschaft der paulinischen Spekulation mit der Selbstbezeichnung Jesu auf dem Wege über Daniel wahrscheinlich zu machen. Denn kaum an einer andern Stelle der alttestamentlichen Literatur wird die himmlische Herkunft des Messias so klar und bestimmt ausgesprochen wie hier. Paulus konnte seinen griechischen Lesern den Menschensohn in der von Jesus geprägten Fassung aus den dargelegten Gründen nicht bieten: ihm ist Jesus zuerst Gottessohn[2]. Aber der in dem Menschensohnnamen enthaltene Universalismus kam den Gedanken Pauli über die wesentliche Universalität des in Jesus uns gewordenen Heiles entgegen. Da liegt es nahe zu denken, daß er in seiner Art

[1] Vgl. Schmiedel: PrM II (1898) 259 ff; Lietzmann, Theol. Arbeiten aus dem rhein. wiss. Predigerverein (1900) 1 ff; Krawutzcky: ThQ LI (1869) 639 ff; Feine, Jesus Christus und Paulus 209—211.

[2] Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus², Freiburg 1883, 139 ff.

den Menschensohn erfaßt, spekulativ weitergebildet und in die Formel ὁ δεύτερος Ἀδάμ umgegossen hat.

Auch die messianische Deutung des achten Psalmes in 1 Kor 15, 27, mehr noch Hebr 2, 6 ff legt, wie Schmiedel a. a. O. gut gegen Lietzmann ausgeführt hat, die Anschauung nahe, daß der Menschensohn dem paulinischen Denken nicht fremd war. Daß allein die Prädikate dieses Psalmes — gloria et honore coronasti eum — omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi — seine messianische Deutung veranlaßten, indem sie auf den verherrlichten Christus in vollendetster Weise Anwendung fanden, ist möglich. Allein es ist doch viel wahrscheinlicher, daß der Gleichklang Menschensohn (Vers 5) mit Jesu Selbstbezeichnung wenigstens für die mit letzterer bekannten Jünger des Herrn die äußere Veranlassung dazu wurde. Jedenfalls schießt Lietzmanns[1] Behauptung, der Verfasser des Hebräerbriefes habe an unserer Stelle auf die Selbstbezeichnung Jesu nicht die mindeste Rücksicht genommen, weit über das Ziel und entbehrt jeglichen Beweises[2].

Ist somit das Schweigen der nichtevangelischen Literatur in Bezug auf unsern Messiastitel auf griechischem Sprachgebiet nicht bloß erklärlich, sondern fast geboten, dann fällt die zweite Hauptstütze der Beweisführung Lietzmanns und Wellhausens, welch letzterer übrigens selbst auf das argumentum e silentio nicht viel Wert legt, in sich zusammen. Von hier aus eine Waffe gegen die Geschichtlichkeit des Ausdrucks als einer von Jesus gebrauchten Selbstbezeichnung

[1] Der Menschensohn 57.

[2] „Ebenso kennt Paulus die eschatologische Bedeutung des ‚Menschensohnes', den Messiasmenschen. Denn er deutet die Psalmstelle ‚Alles hat er ihm (dem Menschensohn) unterworfen' auf die Bändigung aller gottfeindlichen Gewalten unter den Messias in der letzten Zeit. Diese messianische Deutung des Menschensohnes in Psalm 8 setzt die messianische Deutung des Menschensohnes im Danielbuch voraus und ist nur aus ihr zu erklären" (Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2], Tübingen 1904, 177).

schmieden zu wollen, geht nicht an. Dogmatisch, vor allem in der Kontroverse mit dem Judentum[1], konnte der Titel wohl verwandt werden, nicht aber in der Heidenmission, wo er gar zu leicht heidnischen Superstitionen hätte Nahrung geben können, zumal in einer Zeit, in der der Kaiserkult populär geworden war. Damit fallen aber auch die ohnehin höchst problematischen Versuche, das Eindringen des Namens in unsere Evangelien erklären zu wollen, als überflüssig weg. Sie entspringen zudem zu sehr dem Bestreben, die Hauptthese zu stützen, als daß sie einen selbständigen Wert in Anspruch nehmen könnten. Den tieferen Grund für die Anstrengungen der rationalistischen Theologie, Jesu unzweifelhafte Selbstbezeichnung als ungeschichtlich abzutun, sehen wir in dem Bestreben, den Messianismus überhaupt aus dem Lebensbilde Jesu entfernen zu wollen.

Dagegen hat ein anderes argumentum e silentio, das allerdings für die Geschichtlichkeit der Formel spricht, größere Beweiskraft. Mit den Bilderreden Henochs schwindet die Gestalt des Menschenähnlichen aus der jüdischen Literatur. Und doch sollte man annehmen, daß seit der Zerstörung Jerusalems, welches die irdischen Zukunftshoffnungen des Judentums unter seinen Trümmern begrub, die Gemüter für eine geistige Umbildung der messianischen Hoffnung empfänglicher gewesen und vom Davidssohn auf den himmlischen Menschensohn zurückgegriffen hätten. Daß dies nicht geschah, erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß der Menschensohn infolge der Inanspruchnahme durch Jesus für die jüdische Theologie unbrauchbar geworden war.

---

[1] Das sieht Lietzmann selber ein, wenn er schreibt: „Hätten wir mehr gegen das Judentum gerichtete christliche Verteidigungsschriften, so würden wir sie vermutlich öfter finden; denn abgesehen von dem in Dn 7, 13 liegenden Beweis für die Parusie war die Formel Heiden gegenüber gar nicht zu verwenden; mit Erfolg konnte man sie nur gegen die Juden benützen, wie wir im Dialog des Justin sehen“ (a. a. O. 71). Damit hat Lietzmann sein so hochgewertetes argumentum e silentio vollständig durchlöchert!

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist kurz dieses: der Name „der Menschensohn“ ist ein Titel des Messias so gut wie der Name Davidssohn, der Gesalbte u. a. Jesus entschied sich für diesen Namen, weil er am besten seinem Wesen und seinen Absichten entsprach und am wenigsten den politischen, nationalen Hoffnungen, welche sein Volk mit der Person des Messias verband, Vorschub leistete. — Fragen wir weiter nach dem spezifischen Inhalt dieses Messiasnamens, dann gibt der in ihm enthaltene Hinweis auf die Danielsche Prophetie den Schlüssel: der Menschensohn ist der vom Propheten geschaute gottmenschliche Bringer des messianischen Heiles, derjenige, mit dem die Königsherrschaft Gottes auf Erden ihren Anfang nimmt[1].

[1] Ich verweise noch auf den sympathischen Aufsatz von Kipp, Des Menschen Sohn: Evangel. Kirchenzeitung 1904, Sp. 437—445 459—463.

# 1. Stellenverzeichnis.

(Die Abkürzungen sind die in der biblischen Zeitschrift üblichen.)


**Gn**

3, 15 . . . . . 23 **74 f**
28, 12 . . . . . 119
49, 10 . . . . . 15

**Ex**

14, 24 . . . . . 95
16, 10 . . . . . 95
17, 9 . . . . . 16
24, 16 . . . . . 95
34, 5 . . . . . 95

**Nm**

9, 15 . . . . . 95
11, 25 . . . . . 95
21, 8 f . . . . . 16
28, 9 f . . . . . 126

**Dt**

32, 11 . . . . . 156
33, 13 17 . . . . . 16

**1 Kg**

21, 6 . . . . . 126

**Ps**

8, 5 . . . . . 41 **76 f 174**
17, 10 . . . . . 95
31 . . . . . 16 f
96, 2 . . . . . 95
103, 3 . . . . . 95
109, 1 . . . . . 11 **151 f**

**Weish**

7, 1 . . . . . 9

**Is**

14, 14 . . . . . 95
9, 1 . . . . . 95
45, 1 . . . . . 11

**Jr**

23, 5 . . . . . 104
35, 15 . . . . . 104

**Ez**

1, 4 . . . . . 95
10, 3 f . . . . . 95

**Dn**

2, 34 . . . . . 94
2, 41 ff . . . . . 92
7, 2 . . . . . 106
7, 4 . . . . . 87
7, 8 . . . . . 87 f
7, 11 . . . . . 49
7, 13 . . . 14 17 21 25 f 37 44
50 54 58 60 68 **69 ff**
**83 ff** 110 121
7, 18 . . . . . 51 85 91
7, 22 . . . . . 85 91
7, 26 . . . . . 49
7, 27 . . . . . 85 91
10, 16 . . . . . 95

**Nah**

1, 3 . . . . . 95

**Zach**

3, 8 . . . . . **104**
6, 12 . . . . . **104**

**Mal**

1, 11 . . . . . 148
3, 1 . . . . . **137**

**Mt**

1, 21 . . . . . 139
2, 3 . . . . . 150
3, 1 ff . . . . . 150
3, 8 ff . . . . . 160
4, 1 ff . . . . . 65
5, 17 . . . . . 5 128
5, 18 . . . . . 128
6, 12 ff . . . . . 9
7, 1 2 12 . . . . . 9
8, 20 . . . . 18 21 28 30 **131 ff**
9, 6 . . . . . 52 **121 ff** 127
9, 8 . . . . . **124 ff**
9, 15 . . . . . 138
9, 16 . . . . . 30
9, 19 . . . . . 52
10, 23 . . . . . 74 115
11, 3 ff . . . . . 5
11, 18 f . . . 28 30 41 66 **136 ff**

**Mt**

11, 27 . . . . . 7
12, 6 . . . . . 130
12, 8 . . . . . **126 ff**
12, 31 f . . . . . 55 **133 ff**
12, 38 ff . . . . . 127
12, 40 . . . . . 115
13, 13 ff . . . . . 166
13, 41 . . . . . 115
14, 33 . . . . . 115 f
15, 37 . . . . . 41
16, 13 . 25 f 35 52 55 108 **113 ff**
16, 14 . . . . . 118 168
16, 15 . . . . . 114
16, 17 . . . . . 117 168
16, 20 f . . . . . 113 116 f 140
16, 22 f . . . . . 141
17, 2 . . . . . 97
17, 9 ff . . . . . 141
17, 22 f . . . . . 141
18, 11 . . . . . 139
19, 27 . . . . . 152
19, 28 f . . . . . 146
20, 28 . . . . . 29 139
21, 1 ff . . . . . **153 f**
21, 16 . . . . . 76
22, 2 . . . . . 18 63
22, 41 ff . . . . . **151 f**
23, 10 . . . . . 165
24, 30 b . . . . . **78 f** 143
25, 31 ff . . . . . 79 143
26, 2 . . . . . 74
26, 64 . . . . . **78 f** 143
27, 29 . . . . . 155
27, 46 . . . . . 144

**Mk**

1, 4 . . . . . 150 160
1, 15 . . . . . 145
2, 5 . . . . . 122
2, 10 . . . 28 35 46 55 65 **121 ff**
2, 19 . . . . . 138
2, 20 . . . . . 112
2, 27 f . . . . . **65 f**
2, 28 . . . . . 35 46 **126 ff**
3, 28 f . . . . . 112 **133 ff**
6, 8 . . . . . 32
8, 27 . . . . . 25 35 f 46 55
8, 29 . . . . . 114
8, 31 . . . . . 6 74 **113**
9, 2 . . . . . 97
9, 9 ff . . . . . 141 167
9, 11 ff 30 ff . . . . . 141
10, 45 . . . . . 139
11, 1 ff . . . . . **153 f**
12, 32 . . . . . 151
12, 35 ff . . . . . **151 f** 165
13, 26 . . . . . 57 69 143
14, 62 . . . . . 143
15, 32 . . . . . 155

**Lk**

3, 8 ff . . . . . 150 160
4, 21 . . . . . 6
5, 24 . . . . . 112 **121 ff**
5, 34 . . . . . 138
6, 5 . . . . . **126 ff**
6, 36 ff . . . . . 9
7, 33 f . . . . . **136 ff**
9, 18 . . . . . 108
9, 20 . . . . . 114
9, 22 . . . . . 113
9, 26 . . . . . 139
9, 29 . . . . . 97
9, 36 . . . . . **141**
9, 44 . . . . . 141
9, 45 . . . . . 142
9, 58 . . . . . 29 **131 ff**
10, 29 ff . . . . . 151
11, 27 . . . . . 19
12, 8 . . . . . 143
12, 10 . . . . . **133 ff**
14, 15 . . . . . 150
16, 2 . . . . . 95
16, 17 . . . . . 150
17, 22 26 . . . . . 74 143
17, 30 . . . . . 74
18, 8 . . . . . 74
19, 10 . . . . . 29 139
19, 29 ff . . . . . **153 f**
20, 41 ff . . . . . **151 f**
21, 27 . . . . . 143
22, 48 . . . . . 29
22, 69 . . . . . 111 143
22, 70 . . . . . 146
23, 34 . . . . . 135
23, 37 f . . . . . 155
24, 25 . . . . . 142
24, 26 f . . . . . 5 165

**Jo**

1, 49 . . . . . 155
1, 51 . . . . . 3 **119 f** 172
3, 1 ff . . . . . **120**
3, 14 . . . . . **142**
5, 27 . . . . . **108 ff**
6, 15 . . . . . 150
6, 26 f . . . . . **120** 172
6, 53 . . . . . 172
6, 62 . . . . . **121**
6, 69 . . . . . 114
8, 28 . . . . . 142
9, 35 ff . . . . . 168
10, 7 9 . . . . . 71

**Jo**

11, 48 . . . . . 155
12, 12 ff . . . . . **153 f**
12, 23 . . . . . **142**
12, 34 . 108 112 **142** 155 **166 f**
12, 37 ff . . . . . 166
13, 31 . . . . . **142**
19, 12 . . . . . 154 f

**Apg**

1, 6 . . . . . 153
2, 29 ff . . . . . 152
3, 17 . . . . . 135
7, 56 . . . . . 70 **110 f**
13, 22 ff . . . . . 152
14, 27 . . . . . 71

**Röm**

1, 3 . . . . . 152
1, 20 . . . . . 80
5, 12 ff . . . . . 33
10, 12 . . . . . 162

**1 Kor**

15, 26 . . . . . 76
15, 27 . . . . . 174
15, 44 ff . . . . . 33 169 **173 f**
16, 9 . . . . . 71

**2 Kor**

2, 12 . . . . . 71
12, 1 ff . . . . . 47

**Gal**

3, 28 . . . . . 162
4, 4 . . . . . 19

**Eph**

3, 5 . . . . . 112

**Kol**

3, 11 . . . . . 162
4, 3 . . . . . 71

**1 Thess**

4, 15 ff . . . . . 169

**2 Thess**

1, 7 ff . . . . . 169

**Hebr**

2, 6 ff . . . . . 76 **174**
2, 17 . . . . . 109
4, 15 . . . . . 109

**Jud**

14 . . . . . 160

**Off b**

1, 13 . . . . 31 51 **95 ff 110 f**
14, 14 . . . . . 31 51 **110 f**

**Ps Sal**

2, 3 ff . . . . . 157
3, 5 ff . . . . . 157
8, 7 ff . . . . . 157
11, 2 ff . . . . . 156 f
13, 8 ff . . . . . 157
14, 1 ff . . . . . 157
17, 4 ff . . . . . 157 f

**Hen**

46, 1 ff . . . . . 99
46, 3 . . . . . 101 f
46, 4 . . . . . 102
48, 2 ff . . . . . 99 f
62, 5 . . . . . 101 f
62, 7 . . . . . 102
68, 2 . . . . . 102
69, 26 ff . . . . . 100 102
71, 14 . . . . . 101

**Ass Mos**

10, 8 ff . . . . . 156

**IV Esra**

6, 7 ff . . . . . 156
13, 1 ff . . . . . **104 ff**

**Apc Bar**

39, 3 ff . . . . . 87
40, 1 . . . . . 87


## 2. Namenverzeichnis.


Aben Esra 86.
Appel 18 64 88.
Auberlen 162.

Baldensperger 38 **45 f** 72 f 85 96 98 f 105 159 f.
Bardenhewer 12 17 71.
Barnabas **10** 171.
Bartmann 6 **27** 92 f 97 117 125 128 133 135 152 161.
Baur **30 f** 109 126.
Beda ven. 19.
Beer 69 98 100 102.
Behrmann 86.
Belser 172.
Bernard von Clairvaux **19 f.**
Beyschlag **34** 38.
Beza 28.
Bleek 86.
Böhmer J. 86 93.

Böhmer R. 67.
Bonaventura 19.
Bousset 23 **48 f** 85 89 f 91 94 98 128 133 140 155 f 159.
Brandt **51 f** 169.
Brückner **35 f** 38.

Carpenter 84.
Carpzov 68.
Carrairon 50.
Chapius 46.
Charles 98 102.
Chrysostomus 130.
Colani **32** 76.
Cornelius a Lapide **20** 109 129.

Dalmann 5 29 **58 f** 68 73 85 94 97 112 140 164.
Delitzsch s. 76.
Delitzsch j. 91.
Dillmann 98.
Dorner 36.
Driver 51.
Drummond 50.
Düsterwald 88 95.

Eerdmanns 53.
Epiphanius 3 17.
Eusebius 3 17.
Euthymius 18.

Feine 126 171 173.
Felten 163.
Fiebig **59 f** 62 64 70 105 168 171.
Flemming 98.
Fonck 24.
Fritzsche 28.
Funk 9 f 14.

Gebhardt v. O. 157.
Geß **41** 74 79.
Grau 6 43 74.
Gregor von Nazianz 18.
Greßmann 91.
Grill 86.
Grimm 107.
Gunkel 38 64 68 104 f.

Halévy 57 97 124 f 131 135 146.
Harnack 12.
Harvey 14.
Hausrath 75.
Hegesipp 70 ff.
Hengstenberg 96.
Herder 33.
Hieronymus 88 156.
Hilgenfeld **42** 61 63 86 98.
Hitzig 85.
Hoekstra 84.
Höpfl 4.
Holsten 1 **44 f** 88 115.
Holtzmann 1 32 **33** 62 79 85 115 153 155.

Ignatius **14**.
Immer 42 76 f.
Irenaeus 14.

Jansenius **21** 109.
Jensen 61.
Jülicher 60 109.
Justin 9 f **14 ff.**

Kähler 43.
Kahnis 76.
Kaulen 148.
Kautzsch 87.
Keim 29 **41 f** 76.
Kipp 176.
Klöpper **49 f** 125 133 138.
Knabenbauer 24 95 110 153.
König **84 f** 91 94.
Krawutzcky **22 f** 173.

Laemmer 3 71 111.
Lagarde 51.
Langen 149.
Lepin 163.
Lietzmann 5 10 ff 15 f 18 **53 ff** 62 65 ff 70 72 84 98 101 ff 111 121 128 131 138 143 f 169 173 f.
Lipsius 12.
Lohmann 107.
Loisy 145.

Mabillon 20.
Maldonat **21** 109 132.
Mangold **35** 38.
Marcion **12 ff.**
Marti 84 93 104.
Meignan **25** 172.
Meinertz 113 135.
Meinhold 128.
Meyer 5 **28 ff** 53 121 131 164.
Mouren 18 26.

Nandrès 50.
Neander **33**.
Nebe 50.
Nestle 94.

Oort **52** 107 116 f 169.
Orelli v. 86.
Origenes 18 63.
Otto 9 ff.

Patritius 129.
Paul 6 87.
Paulus 28.
Petrus Lomb. 19.
Pfleiderer 86.

Quach 106.

Radermacher 98.
Reitzenstein 91.
Réville 31 123 130.
Rießler 85 93 96.
Rohling 95.
Rose 7 **25 f** 35 85 172.
Rothstein 87.
Rush Rhees 128.

Schanz **23** 109 123 126 128 130 150.
Schell 122.
Schenkel **31 f.**
Schleiermacher 1 33 82.
Schmid **77.**
Schmidt 101.
Schmiedel 5 7 **11** 57 62 f 85 102 115 f 125 128 156 171 173.
Schnedermann **50.**
Schöttgen 86.
Schulze 22 **40.**
Schürer 69 85 87 98 104 106 140 149 152 156 159.
Seisenberger 130.
Sieber 50.
Simar 173.
Smith 151.
Stier 36.
Suphan 33

Tertullian **13 f** 17.
Theodotion 110.
Thomas von Aquin 19.
Toletus **20** 109.
Trenkle **23 f** 39 75 f 130 132.

Uloth 53.
Usener 4.
Usteri **43** 82.

Vernes 75.
Vogel 108.
Volkmar **51** 85.
Völter **90 f.**
Volz 86.

Weiß B. **40.**
Weiß Joh. **46 f** 58 60 65 121 f 128 130 138 f 144 ff 152.
Weizsäcker **39 f** 75.
Wellhausen 1 5 38 53 **55 ff** 62 103 105 121 124 f 128 131 133 136 139 169.
Wendt **44** 108.
Wernle 155 174.
Winer 63.
Wittichen **33** 34.
Wörner 43.
Wrede 154 **163 f.**
Wünsche 127 140.

Zahn 8 12 **36 ff** 80 ff 107 108 110.
Zenner **24** 63 f 166.

## Abkürzungen der Zeitschriften.

BZ = Biblische Zeitschrift.
ExpT = The Expository Times.
PrM = Protestantische Monatshefte.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
VB = Vierteljahrschrift für Bibelkunde.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

# BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr **J. v. BELSER** in Tübingen, Prof. Dr **M. FAULHABER** in Strassburg, i. E., Prof. Dr **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr **J. FELTEN** in Bonn, Prof. Dr **G. HOBERG** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. PETERS** in Paderborn

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr **O. BARDENHEWER** in München.

gr. 8°

**I. Band.** (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

**II. Band.** (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

**III. Band.** (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

**IV. Band.** (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 11.60

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) (Fehlt.)
   *Dritte Auflage* als Separat-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

**V. Band.** (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonk.* (XIV u. 168) *M* 4.—

2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40

4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

**VI. Band.** (5 Hefte.) (XXVIII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50

3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—

5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (VIII u. 156) *M* 3.50

**VII. Band.** (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—

4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—

5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

**VIII. Band.** (4 Hefte.) (XLIV u. 482) *M* 10.90

1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50

2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60

3. Heft: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40

4. Heft: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

**IX. Band.** (5 Hefte.) (XXXIV u. 586) *M* 13.40

1. bis 3. Heft: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—

4. Heft: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *Franz von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—

5. Heft: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel.* (X u. 90) *M* 2.40

**X. Band.** (5 Hefte.) (XLIV u. 628) *M* 14.—

1. bis 3. Heft: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz.* (XVI u. 324) *M* 7.—

4. Heft: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hoberg.* (XIV u. 124) *M* 2.80

5. Heft: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer.* (VIII u. 180) *M* 4.20

**XI. Band.** (5 Hefte.) (LIV u. 610) *M* 14.80

1. u. 2. Heft: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier.* (XVI u. 188) *M* 4.40

3. Heft: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel.* (VIII u. 106) *M* 2.60

4. Heft: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher.* (XVIII u. 182) *M* 4.60

5. Heft: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. (XII u. 134) *M* 3.20

**XII. Band.** 1. u. 2. Heft: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 182)

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

# Straßburger Theologische Studien.

Herausgegeben von Dr **Albert Ehrhard** und Dr **Eugen Müller**, Professoren an der Universität Straßburg.

Die „Studien" erscheinen in zwanglosen Heften (gr. 8°) von circa 5 - 8 Bogen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Äußerlich werden in der Regel je 4 bis 5 Hefte zu einem Bande vereinigt. — Bereits liegen vor:

**I. Band.** (5 Hefte.) (LXII u. 582) *M* 8.—
1. u. 2. Heft: **Natur und Wunder**, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr *E. Müller*. (XX u. 206) *M* 2.80
3. Heft: **Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen**, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus*. (XVI u. 136) *M* 1.80
4. u. 5. Heft: **Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880.** Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884). Von Dr *A. Ehrhard*. (XX u. 240) *M* 3.40

**II. Band.** (4 Hefte.) (LII u. 484) *M* 8.40
1. Heft: **Die Strassburger Diöcesansynoden.** Von Dr *M. Sdralek*. (XII u. 168) *M* 2.60
2. Heft: **Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit.** Von *N. Paulus* (XII u. 106) *M* 1.80
3. Heft: **Die moderne Moral und ihre Grundprincipien** kritisch beleuchtet von Dr *C. Didio*. (X u. 104) *M* 2.—
4. Heft: **Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange** betrachtet von Dr *F. Chable*. (XII u. 106) *M* 2.—

**III. Band.** (5 Hefte.) (XLII u. 668) *M* 12.—
1. Heft: **Kaspar Schatzgeyer**, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr *N. Paulus*. (X u. 152) *M* 2.80
2. u. 3. Heft: **Der Prolog des heiligen Johannes.** Eine Apologie in Antithesen. Von Dr *K. Weiss*. (XII u. 208) *M* 3.80
4. u. 5. Heft: **Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus**, des Doctor Eucharistiae. Von Dr theol. *A. Naegle*. (XIV u. 308) *M* 5.40

**IV. Band.** (5 Hefte.) (LII u. 588) *M* 12.20
1. Heft: **Frobenius Forster**, Fürstabt von St Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Litteratur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr *J. A. Endres*. (X u. 114) *M* 2.40
2. Heft: **Geilers von Kaysersberg „Ars moriendi"** aus dem Jahre 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg, herausgegeben und erörtert von Dr *Alexander Hoch*. (XIV u. 112) *M* 2.40
3. Heft: **Die Anfänge der Irregularitäten** bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr *Camill Richert*. (X u. 116) *M* 2.40
4. u. 5. Heft: **Die Gottheit des Heiligen Geistes** nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von *Theodor Schermann*. Gekrönte Preisschrift. (XVIII u. 246) *M* 5.—

**V. Band.** (4 Hefte.) (XXXIV u. 478) *M* 9.90
1. Heft: **Die Inspirationslehre des Origenes.** Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr theol. *August Zöllig*. (X u. 130) *M* 2.70
2. Heft: **Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft** von Dr *Philipp Kneib*. (VI u. 106) *M* 2.40
3. u. 4. Heft: **Die Erziehungslehre der drei Kappadozier.** Ein Beitrag zur Patristischen Pädagogik von Dr *Karl Weiss*. (XII u. 242) *M* 4.80

**VI. Band.** (5 Hefte.) (XL u. 512) *M* 11.40
1. u. 2. Heft: **Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie.** Eine dogmatisch-biblische Studie von Dr theol. *Arnold Rademacher*. (VIII u. 256) *M* 5.—
3. u. 4. Heft: **Jakob Balde.** Ein religiös-patriotischer Dichter aus dem Elsafs. Zu seinem dreihundertjährigen Geburtsjubiläum. Von Dr *Joseph Bach*. (XII u. 160) *M* —.—
5. Heft: **Der sakramentale Charakter.** Eine dogmatische Studie von Dr theol. *M. J. Lucian Farine*. (XIV u. 96) *M* 2.40

**VII. Band.** (4 Hefte.) (XL u. 416) *M* 9.40
1. Heft: **Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit** (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze von Dr *Georg Graf*. (XII u. 74) *M* 2.—
2. u. 3. Heft: **Über die Notwendigkeit der guten Meinung.** Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. Von Dr *Johann Ernst*. (XII u. 248) *M* 5.—
4. Heft: **Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz.** Eine biblisch-dogmatische Studie von Dr *Joseph Quirmbach*. (X u. 94) *M* 2.40

**VIII. Band.** (4 Hefte.) (XXXII u. 476) *M* 10.—
1. u. 2. Heft: **Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner.** Eine apologetische Studie von Dr *Josue Uhlmann*. (XII u. 238) *M* 5.—
3. u. 4. Heft: **Der hl. Augustinus als Pädagoge** und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Von *Franz Xaver Eggersdorfer*. gr. 8° (XIV u. 238) *M* 5.—

**I. Supplementband: Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900.**
I. Abteilung: *Die vornicänische Litteratur*. Von Dr *A. Ehrhard*. (XII u. 644) *M* 15.—

220.08
B 478

39817

TILLMANN, FRITZ

AUTHOR

Der Menschen sohn BS 12:1/2

TITLE

| DATE LOANED | BORROWER'S NAME |
| --- | --- |
| | STORAGE - COSA |

39817